ESPACIOS DEL SABER 18



PAIDÓS

Luc Ferry
Alain Renaut

Heidegger
y los modernos

Heidegger y los modernos

Espacios del saber

1. Paul Virilo, *Un paisaje de acontecimientos.*
2. Jacques Derrida, *Resistencias del psicoanálisis.*
3. Terry Eagleton, *Las ilusiones del posmodernismo.*
4. Simon Critchley y otros, *Desconstrucción y pragmatismo*
5. Catherine Millot, *Gide-Genet-Mishima.*
6. Fredric Jameson y Slavoj Žizěk, *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturismo.*
7. Nicolás Casullo, *Modernidad y cultura crítica.*
8. Slajov Žizěk, *Porque no saben lo que hacen.*
9. Elisabeth Roudinesco y otros, *Pensar la locura.*
10. Valentin N. Voloshinov, *Freudismo.*
11. Corinne Enaudeau, *La paradoja de la representación.*
12. Slajov Žizěk, *Mirando al sesgo.*
13. Jacques Derrida, *La verdad en pintura.*
14. Gregorio Kaminsky, *Escrituras interferidas.*
15. W. Rowe. A. Louis y C. Canaparo (comps.), *Jorge Luis Borges: Intervenciones sobre pensamiento y literatura.*
16. Raymond Williams (Prólogo de Beatriz Sarlo), *El campo y la ciudad.*
17. Massimo Cacciari, *El dios que baila.*
18. Luc Ferry y Alain Renaut, *Heidegger y los modernos.*

Luc Ferry
Alain Renaut

Heidegger y los modernos

Traducción de Alcira Bixio


PAIDÓS
Buenos Aires - Barcelona - México

Título original: *Heidegger et les Modernes*

París, Bernard Grasset, 1988

Cubierta de Gustavo Macri

Motivo de cubierta tomado de Ernst Ludwig Kirchner, *Escena de una calle de Berlín*, óleo sobre tela, 1913

Esta obra, publicada en el marco del Programa de Ayuda a la Publicación Victoria Ocampo, cuenta con el apoyo del Ministerio de Asuntos Extranjeros y del Servicio Cultural de la Embajada de Francia en la Argentina.

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication Victoria Ocampo, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Étrangéres et du Service Culturel de l'Ambassade de France en Argentine.

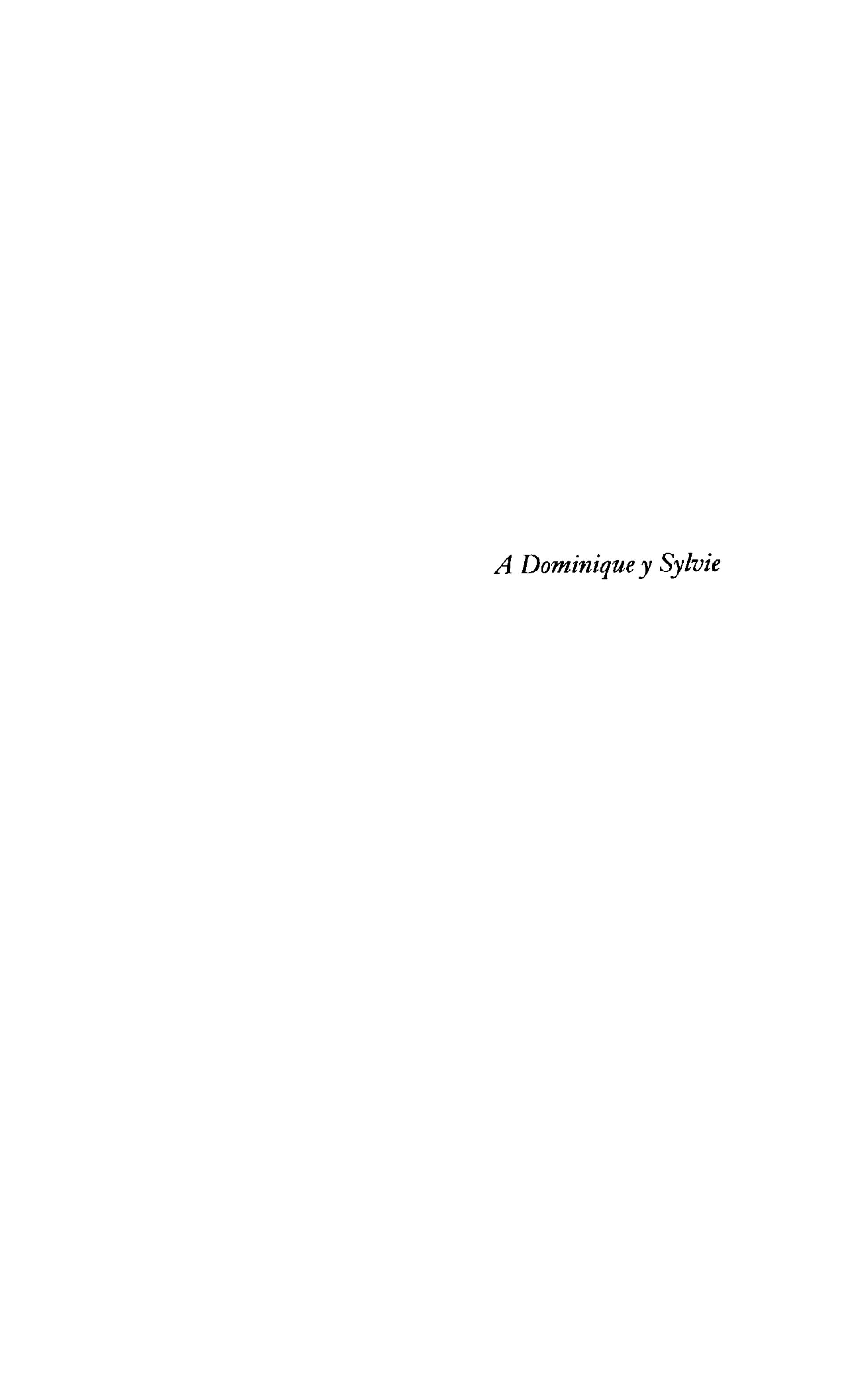
Defensa 599, Buenos Aires
E-mail:paidosliterario@ciudad.com.ar
Ediciones Paidós Ibérica SA
Mariano Cubí 92, Barcelona
Editorial Paidós Mexicana SA
Rubén Darío 118, México D. F.

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723
Impreso en la Argentina. Printed in Argentina

Impreso en Gráfica MPS
Santiago del Estero 338, Lanús, en febrero de 2001

ISBN 950-12-6518-8

Índice



A Dominique y Sylvie

Introducción

Decididamente, la historia intelectual no es ingrata. A veces hasta llega a deparar inquietantes sorpresas a quienes ya no las esperaban. Cuando en 1984 proyectábamos escribir un libro sobre el antihumanismo contemporáneo,[1] distábamos mucho de imaginar que nuestras esperanzas, o más bien nuestras desesperanzas, se verían confirmadas hasta tal punto. Al haberse transformado el marxismo en ideología muerta, lo que procuramos fue esencialmente desconstruir las variantes francesas del heideggerianismo. Después de diez buenos años dedicados, en el seno de un seminario del Collège de philosophie, a leer pacientemente en común a Heidegger,[2] habíamos llegado a la convicción de que su cuestionamiento de los tiempos modernos y de la filosofía humanista, cuestionamiento que Heidegger hacía remontar a Descartes y a la Ilustración, solo podía, en el mejor de los casos, conducir a una crítica radical de todos los componentes del universo democrático: una crítica a la cultura de masas y al mundo de la técnica, por supuesto, pero también a los derechos del hombre y, de manera más general, al proyecto de resolver mediante la discusión pública las cuestiones que no deja de plantear la

dinámica contemporánea de una ruptura constante con la tradición.

Tampoco hablábamos a la ligera cuando utilizábamos la palabra *antihumanismo* para designar la tendencia filosófica de semejante repudio de la modernidad que, rencoroso o angustiado, a menudo injusto, a veces legítimo, se ejercía en nombre de un punto de vista situado en una exterioridad radical que reducía todo compromiso con la modernidad a un acomodamiento.

El nazismo, ¿es un humanismo?

Ante la cuestión del nazismo de Heidegger, los "heideggerianos franceses" agrupados alrededor de Jacques Derrida eligieron definitivamente su campo y alcanzaron su concepto en virtud de una apuesta extraordinaria: si Heidegger fue nazi, algo que ya nadie puede discutir hoy, ciertamente no lo fue a los ojos de sus seguidores porque él haya denunciado el universo del humanismo democrático y, por eso mismo, experimentado la seducción de una revolución conservadora; y si, como lo afirma tranquilamente un alumno de Derrida, "el nazismo es un humanismo"[3] (*sic*), hay que considerar que el Heidegger de 1933 fue conducido *naturalmente* al nazismo –lo que habría que demostrar– bajo la influencia de una tradición humanista y espiritualista, por entonces todavía insuficientemente desconstruida.

El enunciado de esta tesis es un poco ridículo, ya que depende demasiado de una polémica contra nuestro propio libro. Para nosotros, el tiempo de la polémica ya pasó: reprimiendo la tentación de ironizar, consideramos más provechoso indicar de entrada lo que en el fondo esta tesis significa y, a la vez, por qué razones expresa, a su manera,

no solamente un error filosófico, sino tal vez el error por excelencia de la filosofía francesa contemporánea.

Escuchemos lo que dice Philippe Lacoue-Labarthe:

> El nazismo es un humanismo en la medida en que se basa en una determinación de la *humanitas* a sus ojos más poderosa, es decir, más efectiva que cualquier otra. El sujeto de la autocreación absoluta, aun cuando trascienda todas las determinaciones del sujeto moderno en una posición inmediatamente natural (la particularidad de la raza), reúne y concretiza esas mismas determinaciones (como también lo hace el estalinismo con el sujeto de la autoproducción absoluta) y se instituye como *el* sujeto, en el sentido absoluto. Que a ese sujeto le falte la universalidad, que definía aparentemente la *humanitas* del humanismo en el sentido recibido, no hace del nazismo un antihumanismo. El nazismo se inscribe sencillamente en la lógica, de la que hay muchos otros ejemplos, de la realización y del devenir concreto de las "abstracciones".

El sentido de estas palabras es claro y se llega a él a través de un doble deslizamiento en relación con la significación de la noción de humanismo:

– A fin de llegar a la extravagante conclusión de que el nazismo es un humanismo (digamos al pasar que es necesario que hoy se olvide a Sartre, quien titulara una de sus más famosas conferencias *El existencialismo es un humanismo*, para que desde entonces semejantes juicios ya no choquen al espíritu de la época), debe suponerse primero que el humanismo se reduce a la voluntad de dar una definición del hombre atribuyéndole una *esencia* o una *naturaleza*.

– Luego, es necesario, en un segundo abuso de autoridad, anular toda diferencia intrínseca entre una definición del hombre con vocación universalista y una definición racial que, de manera sin embargo muy explícita, separa al hombre del hombre.

Gracias a esta doble operación, resulta fácil comprender en qué sentido el nazismo puede ser un humanismo: al dividir la humanidad en auténtica e inauténtica, en propiamente humana (aria) e impropiamente humana (judía), el nazismo, *porque en este sentido es un humanismo,* incluye en su seno el proyecto mismo de exterminio. Sería con la intención de delimitar *lo propio del hombre* que el "humanismo nazi" sacrificaría el no hombre al hombre. Por esta razón, el nazismo se inscribiría en esta lógica de los tiempos modernos inaugurada por el *cogito* cartesiano que proporcionaba el prototipo de las definiciones esencialistas del hombre. El antinazismo verdadero supondría, pues, no el llamamiento a los derechos del hombre, cuyas "terroríficas contaminaciones" Derrida no deja de señalar y a las cuales se expone inevitablemente tal apelación,[4] sino una desconstrucción del humanismo y de la modernidad más radical que la que, aún incompleta, le permitió a Heidegger ser nazi.

Uno apreciaría el virtuosismo de este rebuscado planteo si la cuestión no fuese tan grave. El objeto del presente ensayo no es en modo alguno rehacer el proceso de Heidegger, sino que apunta a elaborar finalmente una determinación filosófica de lo que hoy conviene entender por humanismo, a fin de que semejante reduccionismo, en el que se juega nuestra relación con la modernidad, aparezca claramente como lo que en verdad es.

Simplemente, habrá que justificar dos tesis:

1. Contrariamente a lo que afirma el antihumanismo contemporáneo, el humanismo, como lo había entendido Sartre en esa conferencia de la que desgraciadamente hubo de renegar luego, se caracteriza por negarse a atribuir una esencia al hombre, negarse a aprisionarlo en una definición histórica o natural. En una tradición que se remonta a Rousseau, *el hombre aparece como el único ser para el cual ni*

la historia ni la naturaleza podrían constituir códigos: si existe algo propio del hombre, una propiedad o autenticidad (*Eigentlichkeit*), esta solo consistiría en esa capacidad (poco importa que se la llame trascendencia o se la llame libertad) de sustraerse a toda asignación de una esencia. En suma, si la noción de humanismo tiene un sentido, es precisamente este: lo propio del hombre es no tener algo propio, la definición del hombre es no tener definición, su esencia es no tener una esencia. Las cosas y seguramente también los animales son lo que son; sólo el hombre no es nada: para él es imposible, sin caer en la "mala fe", coincidir con una identidad, ya sea natural, ya sea familiar, ya sea social. Y si por esta razón el existencialismo es un humanismo, el humanismo auténtico es necesariamente también un existencialismo para el cual la existencia del hombre (la ec-sistencia = la trascendencia, la capacidad de sustraerse a códigos) está siempre más allá (nada) de toda reducción a una esencia.

2. Y esto nos lleva a la cuestión de lo universal, de la cual sería poco decir que es audaz pretender resolverla en una media frase: ¿cómo no ver, en efecto, que lo universal no tiene, en el humanismo auténtico, la significación de una norma, sea esta la norma que fuere, en nombre de la cual se ejercería violencia contra un particular, en nombre de la cual incluso se practicaría la exclusión o el exterminio de particulares? La referencia a lo universal, en este caso, significa, por un lado, que si hay algo "propio del hombre", es algo que corresponde a *todos* los hombres (por ello el racismo nunca podría ser un humanismo); pero también, por otro lado, significa que si eso propio del hombre es la nada o la libertad, si es la capacidad de sustraerse a los múltiples códigos que amenazan permanentemente aprisionar a los individuos, la idea de universalidad es necesariamente el horizonte de tal capacidad de sustraerse.

Para decirlo más claramente: todo hombre corre incesantemente el riesgo de confundirse con determinaciones *particulares*, puede concebirse como perteneciente a una nación particular, a un sexo, a una etnia o a un grupo, a un rol, a una función social, y puede ser, pues, "nacionalista", "sexista", "racista", "corporativista", pero también puede (y allí está la *humanitas* del hombre) trascender estas definiciones *para ponerse en comunicación con el prójimo* (universalidad).

El hombre puede, pues, colocarse a distancia de las determinaciones particulares porque es nada, y porque esa nada apunta hacia la universalidad (la comunicación con los demás); en suma, porque también él es un *universal abstracto*. La particularidad de una definición, sea la que fuere, y, con mayor razón, la de la definición racial, no es nunca la verdad de lo universal abstracto; por el contrario, siempre es en nombre de la universalidad abstracta que podemos escapar a todos los particularismos, entre los cuales solo la absolutización –bajo la forma de un *falso universal*– conduce al proyecto de exclusión, e incluso al de exterminio.

Hay que decirlo y repetirlo: los dos momentos que definen el humanismo están indisolublemente ligados. Afirmar que lo propio del hombre es la nada implica sostener que puede sustraerse a todo particularismo (y apuntar a la universalidad). Decir que el hombre apunta a lo universal es afirmar que es nada, que nunca se confunde íntegramente con ninguna identidad *particular*, con ningún *ser* particular. La problemática de la comunicación con el prójimo, de la intersubjetividad, se revela así inseparable de la problemática del humanismo como existencialismo.

En estas condiciones, ¿por qué hace falta que nuestros heideggerianos franceses sostengan a cualquier precio –a decir verdad, al precio de contorsiones intelectuales y de manipulaciones de la historia de la filosofía literalmente

alucinantes– la idea de que el humanismo, del principio al fin, no podría ser más que portador de todos los males y hasta responsable del extravío político de Heidegger? ¿A qué imperiosa necesidad responde, pues, hoy el pensamiento de Heidegger para que, a fin de salvaguardar su pureza, sea necesario denunciar en él lo que no es (un humanismo) antes que lo que en verdad es (una desconstrucción del humanismo)? Desde este punto de vista, el considerable efecto de escándalo suscitado por el libro de V. Farias, *Heidegger et le nazisme*,[5] habrá constituido una sorprendente revelación: ante este nuevo refrito de una controversia que sin embargo era ya vieja, es inevitable preguntarse qué fue lo que desde entonces hizo tan indispensable el pensamiento de Heidegger en gran parte de la *intelligentsia* francesa, para que el debate reabierto por Farias haya adquirido hoy *una amplitud que sería bueno medir para determinar hasta qué punto no tiene precedentes.*

Del caso Heidegger al *affaire* Farias

"El caso de Heidegger es demasiado complejo para que yo pueda exponerlo aquí."

Prudente y dilatoria, la fórmula pertenece a Sartre. Apareció en 1960 en el capítulo con que comienza la *Crítica de la razón dialéctica*.[6] Sartre procura mostrar que "toda filosofía es práctica". Se interroga sobre el tipo de "arma social y política" que puede llegar a ser, sobre la capacidad de una filosofía de legitimar la "crítica" como "respuesta inmediata del oprimido ante la opresión".

Han pasado ya alrededor de treinta años. El "caso Heidegger"[7] continúa siendo igualmente "complejo", pero ¿quién que reflexione sobre el alcance de la actividad intelectual pensaría hoy en diferir el examen del nazismo de

Heidegger? Varios meses después de su publicación, el libro de V. Farias continúa alimentando un debate de una amplitud asombrosa. Las tomas de posición se multiplican en la prensa y son pocos los que pueden escapar a esta práctica que ha llegado a ser un ejercicio obligado: P. Aubenque, J. Baudrillard, M. Blanchot, P. Bourdieu, M. Deguy, J. Derrida, F. Fédier, A. Finkielkraut, G. Granel, Ph. Lacoue-Labarthe, E. Levinas, St. Moses y muchos otros, entre ellos nosotros mismos, hemos cedido ya a esta corriente y nada indica que el fenómeno esté próximo a su fin. Hasta los canales de televisión, al movilizar a A. Comte-Sponville, J. P. Faye, F. Fédier o a A. Glucksmann, otorgan un espacio singular a una controversia que, sin embargo, está lejos de las preocupaciones del gran público.[8] Este fenómeno es tal que, dentro de algunos años, se podrá consultar un archivo completo de estas intervenciones, el cual seguramente constituirá un excelente sondeo –casi de tamaño natural– sobre lo que pudo haber sido a fines de la década de 1980 la "opinión" de los intelectuales franceses en relación con las cuestiones que puso en juego el compromiso político de uno de los más grandes filósofos del siglo.

¿Por qué se despierta de pronto un interés tan sostenido por hechos que datan de medio siglo antes y que, ciertamente, ya habían dado lugar a una viva controversia en el momento de la Liberación, pero que en la década de 1960 ya no interesaban a nadie salvo a los especialistas en Heidegger? El primer debate se había desarrollado entre 1945 y 1948 en el marco de varios números de *Temps Modernes*:[9] no se refería en absoluto a los hechos ni al compromiso personal del rector de la Universidad de Friburgo y se ocupaba sobre todo, de manera bastante abstracta, del problema de las relaciones entre el pensamiento de Heidegger y el advenimiento del nazismo.[10] Al carecer de una apreciación exacta de los hechos, la

discusión permaneció en el plano formal y no se prolongó mucho. Una segunda controversia, concentrada esta vez en la revista *Critique*, surgió en Francia[11] de un primer intento por proporcionar material verdadero a la discusión: en 1961, J. P. Faye había ofrecido una traducción parcial de los discursos y proclamas del período del rectorado.[12] El asunto, de todos modos, no conmovió más que a los "heideggerianos" de obediencia estricta, en general discípulos de J. Beaufret, entronizado desde 1946, por el envío de la *Carta sobre el humanismo*, como el interlocutor "oficial" de Heidegger, así como su encargado de negocios. Alumno de J. Beaufret y verdugo, F. Fédier, alertado por el desarrollo de los trabajos que se estaban realizando del lado alemán sobre los textos del mismo período,[13] intervino en 1966 mediante la publicación de un artículo que se limitaba a evocar ciertos hechos estrictamente circunscritos al Rectorado;[14] J. P. Faye respondió exponiendo el problema de la actitud adoptada por Heidegger después de 1934;[15] luego la polémica, centrada en la traducción del adjetivo *völkisch* en los textos de Heidegger (¿"popular", "nacional", "racial"?), terminó con una nueva respuesta de Fédier.[16] Evidentemente el debate no había sobrepasado los límites bastante estrechos de un círculo de especialistas, unos en ideología nazi[17] y otros en la obra heideggeriana: de manera muy obvia, los intelectuales franceses, al menos la mayor parte de ellos, aún podían, como lo hizo Sartre en 1960, considerar que la cuestión del nazismo de Heidegger era por cierto compleja, incluso importante, pero no por ello se sentían obligados a adoptar una posición en una disputa que, a fin de cuentas, a sus ojos, no les concernía.

¿Por qué, ante la aparición del libro de Farias, no puede hoy darse la misma situación en este tercer debate francés sobre el "caso Heidegger"? El estilo mismo de la obra de Farias, el de una investigación, seguramente contribuye en

parte a su éxito. La atención obedece aquí a múltiples motivos y la curiosidad por las intimidades de la historia, aunque sea la del pensamiento, tiene su espacio. Pero sería demasiado simplista reducir el eco obtenido por el libro a un efecto de escándalo. Lo que en realidad hay que comprender es por qué razones una parte tan amplia de los intelectuales franceses –y no solamente la secta de los discípulos de J. Beaufret– se sintió interesada por el escándalo y no pudo admitir que el acomodamiento de Heidegger al nazismo tuviera la extensión que revelaba Farias, ni el sentido que este le otorgaba al entretejer, entre el pensamiento del Ser y el compromiso nazi, vínculos que no pueden reducirse a algunos meses de extravío. Por ello, queremos también contribuir aquí a clarificar esta conmoción de los intelectuales franceses, a delimitar su lógica y su alcance.

Semejante agitación no puede estar desconectada –como lo sugieren aquellos que, en Alemania, la observan no sin cierto desconcierto–[18] del gran retraso acumulado en Francia en la comprensión de un legajo que durante mucho tiempo permaneció mutilado (J. Beaufret y sus discípulos lograron en este caso elevar la retención de documentos a la jerarquía de arte) y luego fue brutalmente revelado en sus mínimos detalles. Terminada hace más de dos años, la traducción de los discursos pronunciados por Heidegger durante su rectorado, y que solo ahora se acaba de publicar en *Le Débat*, había sido dejada de lado después de que François Fédier influyera sobre el hijo del filósofo y de que este último ejerciera presión sobre Gallimard, editora de la revista, pero también… de las obras de Heidegger en Francia. ¿Cómo, en estas condiciones, el libro de Farias, constituido esencialmente por una acumulación de datos, no iba a producir este efecto de "bomba" registrado por todos los comentaristas?

Aunque justa en sí misma, la explicación de la retención excesivamente prolongada de los documentos no bastaría por sí sola para dar cuenta de la intensidad del sismo. En un plano más profundo, el "*affaire* Farias" revela, a nuestros ojos, una dimensión esencial de nuestro universo intelectual, hasta tal punto que aclarar esta conmoción de la *intelligentsia* francesa debería permitirnos construir una mejor comprensión de las líneas de fuerza (o de debilidad) que estructuran este universo. Porque resulta imposible entender el escándalo sin precedentes que produjo el libro de Farias e igualmente imposible apreciar las estrategias de salvaguardia que suscita entre los heideggerianos, si no se advierte el papel que desempeña en Francia, desde hace cuarenta años, la referencia heideggeriana en una crítica de los tiempos modernos que parece haberse transformado en paso obligado para todo intelectual.

LA FUNCIÓN DEL INTELECTUAL Y LA CRÍTICA DEL MUNDO MODERNO

Sin retomar aquí la cuestión demasiado debatida del "rol del intelectual en la ciudad", lo que importa es captar las razones a la vez estructurales e históricas que obligan a los intelectuales a ocupar una función crítica en las sociedades democráticas.

Por cierto, la noción de intelectual es, como se suele decir, una "cuestión de luchas": solo se puede definir en un sistema de oposiciones en el que nada permite fijar a priori y con precisión las reglas. Uno siempre es el intelectual de alguien y siempre encuentra a alguien "más intelectual que uno". A pesar de todo, hay dos determinaciones que parecen constitutivas del intelectual ideal típico: por oposición al experto, al especialista, el intelectual es siempre un

generalista a quien los periodistas, que participan en el juego en el que se elabora la imagen del intelectual, se complacen en consultar sobre una variedad infinita de temas. Por esta misma razón, siempre por oposición a la del experto, la actitud del intelectual no es la de la neutralidad científica, sino la del *compromiso,* que supone un distanciamiento crítico en relación con la positividad. En este sentido, Foucault, pero posiblemente más aún Sartre, encarna el tipo ideal del intelectual. Ambos no solamente adoptaron por principio una posición crítica ante el mundo democrático, que se consideraba la positividad de su época, sino que además lograron reunir las legitimidades del filósofo, del escritor y del hombre político-público, cuya autoridad moral, aunque discutible y discutida, siempre se reconoce. Para retomar una distinción cara a Max Weber, digamos que el intelectual, generalista comprometido, por oposición al experto, especialista y neutro, prefiere adoptar siempre el punto de vista de la ética de la convicción antes que el punto de vista de la ética de la responsabilidad. Precisamente por haber elegido esta ética de la convicción, el intelectual simboliza para muchos la "valentía" y la "generosidad", a diferencia del supuesto cinismo de la ética de la responsabilidad; por ello, como todos sabemos, "más vale equivocarse con Sartre que tener razón con Aron", una fórmula que ilustra perfectamente los valores en los cuales se reconoce y se autolegitima la corporación de los intelectuales.

Es extraño que la corporación no haya advertido en absoluto hasta ahora esta paradoja: aun cuando el intelectual crítico adopte complacido una actitud de desprecio radical por las "instituciones", aun cuando denuncie las elecciones como una "trampa para tontos" o la escuela como la "escuela de los policías y los patrones", al situarse de este modo *aparentemente* en una posición de exterioridad radical

en relación con el universo democrático, con ello no hace, sin embargo, más que realizar plenamente una de las dimensiones esenciales de aquella paradoja. Lo propio de las sociedades democráticas –Rousseau ya suministró el modelo– es que la relación que se mantiene con la ley, con la norma y con las autoridades democráticas es en ellas una relación crítica: en el seno de una sociedad democrática, de una sociedad que se estima "autoinstituida", aunque solo lo sea indirectamente a través de las instituciones representativas, todas las normas pueden ser denunciadas por los individuos, tanto aquellas que no produjeron ellos mismos, y que por consiguiente les parecen impuestas desde el exterior, como aquellas que sí produjeron porque como fueron ellos quienes las produjeron tienen, pues, el dominio y el derecho de modificarlas o cambiarlas según su voluntad. En universo semejante, el intelectual es quien encarna la instancia de la crítica y se convierte en el vocero de las exasperaciones legítimas o los resentimientos que la positividad de las leyes y los hechos no puede dejar de suscitar en cada uno de nosotros. Esta es, pues, una paradoja estructuralmente vinculada con las sociedades democráticas, porque el intelectual juega realmente el juego de la democracia cuando adopta una posición de aparente exterioridad radical. Con todo, se trata de una paradoja esencial porque de ella se deduce casi la obligación de la crítica, razón por la cual, en una sociedad liberal, la *intelligentsia* inevitablemente tendrá el corazón a la izquierda y, de lo contrario, quedará reducida al silencio, o al menos obligada a adoptar una nueva estrategia, si casualmente la izquierda llegara al poder.

Además de este motivo esencial de la crítica, es necesario tener en cuenta el contexto histórico para comprender por qué extraños meandros el pensamiento de Heidegger pudo llegar a constituir una de las principales fuentes de la

crítica del mundo democrático, hasta el punto de que, por un singular vuelco de situación, aquel que fue más que un compañero de ruta del nazismo se ha transformado en la Francia contemporánea en el principal "filósofo de izquierda".

Sin duda es menester remontarse hasta el período inmediatamente posterior a la guerra para comprender el vínculo que unió la experiencia de un formidable traumatismo, la diabolización de Europa y de los valores occidentales, al nacimiento de proyectos de una transformación radical de la sociedad que se encarnarían sucesivamente en el tercermundismo y el izquierdismo de las décadas de 1950 y 1960. El carácter mesiánico de estos proyectos, que implican una crítica de fondo al universo democrático, se condice perfectamente con la intensidad del traumatismo del que los años posteriores a la guerra permiten cobrar conciencia: las "sociedades civilizadas", el mundo occidental en su totalidad, pudieron considerarse legítimamente sospechosas de haber engendrado o, como mínimo, de no haber sabido impedir las dos mayores catástrofes políticas que son el imperialismo colonialista y el nazismo.

Así es como la idea de una "dialéctica de la Ilustración" llegó a adquirir en la filosofía una legitimidad que nunca antes había alcanzado: lejos de haber realizado la emancipación de los hombres, la Ilustración se habría transformado en todo lo contrario, el universalismo habría adoptado la figura del eurocentrismo y el racionalismo la figura del irracionalismo inherente a un mundo por completo dominado por esta razón irracional que es la razón instrumental o técnica.

Este es el contexto en el que hay que reevaluar la importancia que alcanzó en Francia la teoría marxista que pudo parecer hasta la década de 1960, gracias a cierta

ceguera, la única visión del mundo que, aunque nacida en Europa, no fuera sospechada de acomodamiento con el colonialismo y el nazismo. De otro modo resulta imposible comprender cómo el partido comunista pudo, si no ya convertirse en el partido de los intelectuales, al menos seducir a filósofos a quienes todo debía haberlos conducido, por lo demás, a criticar un pensamiento que reduce el hombre a la historia y la historia misma a una sucesión lógica de etapas orientadas al logro de una sociedad sin clases. Asimismo resultaría imposible comprender cómo los izquierdistas, que se sintieron tan animados por el proyecto de una crítica de la burocracia soviética –y por consiguiente comunista–, no hayan podido extender esa crítica más allá del seno de las variantes de una teoría que compartían, a pesar de todo, con su principal enemigo. En este contexto, no es ninguna casualidad que el verdadero punto en común entre las diversas tendencias del izquierdismo haya sido el tercermundismo y la lucha contra las guerras coloniales emprendidas por países que –hoy podemos comprender por qué– debían aparecer entonces permanentemente amenazados por la posibilidad de adquirir la figura del fascismo, aun cuando su régimen político fuera el de la democracia liberal.

Fue en este mismo período de nuestra historia intelectual cuando la antropología estructural de Lévi-Strauss, aunque por entonces todavía era filosóficamente por completo ajena y hasta hostil al marxismo, pudo unirse a este en la crítica del eurocentrismo. Es verdad que Lévi-Strauss denunciaba vigorosamente la idea de una teleología de la historia de la que Marx permanecía prisionero, y hasta mostraba las consecuencias necesariamente eurocentristas de semejante teleología que presentaba a las naciones industrialmente más desarrolladas como el único futuro posible para las sociedades primitivas inevitablemente

percibidas, en esta perspectiva, como subdesarrolladas y no como *otras* o *diferentes;* solo faltaba identificar al enemigo común como el colonialismo y que, pagando el precio de una revisión estructuralista de sus supuestos (revisión emprendida por Althusser), el marxismo, liberado del economicismo y la estratagema de la razón hegeliana, pudiera combinar todas las legitimidades.

Pero no hace falta insistir en esto: el marxismo hoy se ha derrumbado. Podríamos señalar las razones de ese derrumbe, que actualmente alcanza proporciones tales que dejan presagiar el posible retorno de un Marx revisado y corregido: por una parte, tienen que ver con las mutaciones internas de una sociedad francesa que, a pesar de lo que se diga, en los últimos treinta años se ha democratizado considerablemente y que vivió, en 1968, el surgimiento de un nuevo actor político, la juventud, animada por ideales a la vez individualistas y democráticos, incompatibles en todo sentido con las imágenes y los símbolos autoritarios a los que estaba asociado en el plano político el pensamiento de Marx. En esta nueva *Stimmung*, la vulgarización de las críticas al totalitarismo y del discurso de los disidentes sobre el Gulag pudo alcanzar un amplio público, a través de la "nueva filosofía" que tuvo al menos este efecto "globalmente positivo". También fue este contexto lo que permitió que los acontecimientos de Afganistán y de Polonia hicieran comprender lo que ni Budapest y ni siquiera Praga habían conseguido revelar a los intelectuales franceses: la verdadera naturaleza del comunismo real, no el Estado socialista, cuya degeneración accidental debía disimularse en Billancourt, sino el Estado totalitario y hasta imperialista.

A decir verdad, y aquí es donde interviene Heidegger, aquellos que desde mucho tiempo antes abrigaban algo más que sospechas acerca de la naturaleza democrática del

régimen soviético y de la crítica comunista a las sociedades liberales no habían esperado a que la época fuera favorable para desconstruir los dos rostros del "mundo administrado", en Occidente, capitalista y en el Este, burocrático. Ya sea que pasara por la obra de H. Arendt, ya sea que lo hiciera por la del último Merleau-Ponty, la influencia de la fenomenología heideggeriana reapareció así en autores por lo demás completamente diferentes entre sí, como Claude Lefort, Cornélius Castoriadis o Michel Foucault. Hoy quizás se pueda convenir en que la crítica del mundo totalitario como abolición de la división originaria de lo social y de la ideología como olvido de la "desviación" (Lefort) no está desvinculada de la lectura heideggeriana de la metafísica como anulación de la diferencia y de la alteridad, en aras del proyecto fantástico de un dominio total ejercido sobre un mundo que llegara a ser perfectamente transparente y manipulable para el sujeto. La denuncia del régimen soviético como "estratocracia" (Castoriadis) que aspira, en una nueva forma de imperialismo, a imponer "la fuerza bruta por la fuerza bruta", independientemente de toda referencia a una idea, cuyo núcleo ha sido triturado por la máquina ideológica, también evoca la crítica heideggeriana del mundo de la técnica entendido como voluntad de voluntad, como voluntad de aumentar la fuerza mediante la fuerza, más allá de toda finalidad objetiva o sustancial. ¿Cómo concebir la designación de la razón cartesiana como norma metafísica a partir de la cual esa sinrazón, esa diferencia y esa alteridad que es la locura solo puede ser marginada y luego "encerrada" (Foucault), independientemente de esta "historia del Ser" en la que Heidegger acusaba ya a Descartes de ser el principal instigador del olvido de la diferencia?

Aún falta escribir el registro completo de las influencias y las fascinaciones que ejerció Heidegger en Francia: estas

superan ampliamente el círculo de los heideggerianos ortodoxos (Beaufret y sus alumnos) y hasta de sus disidentes (Derrida y los suyos) y habría que considerar aquí muchas vueltas y recodos para reconstituir una historia sumamente compleja. Lo que en cambio está claro, de ahora en adelante, es que la retirada del marxismo ha puesto cada vez más de manifiesto la presencia de un pensamiento que, hasta entonces, solo marchaba a la sombra de su hermano antagonista. Sería difícil subestimar el efecto de purificación política que tuvieron, en la filosofía de Heidegger, sus retraducciones en un contexto intelectual "de izquierda": este pensamiento quedaba así despejado de connotaciones políticas que, inscritas hasta en su estilo, son perceptibles para todo lector alemán; además, utilizado como crítico del totalitarismo del Este y de la sociedad burocrática, represora, disciplinaria y consumidora de Occidente, Heidegger podía entonces encarnar sin dificultad la instancia crítica más poderosa después de la muerte del marxismo. Estos son desplazamientos que habrían sido inimaginables en Alemania, donde Heidegger es y continuará siendo sin duda durante mucho tiempo, junto con Nietzsche, un autor maldito.

Los tabúes y las hipotecas que podían pesar legítimamente sobre Heidegger fueron, a decir verdad, tan bien quitados que al término de este proceso un intelectual de izquierda podía finalmente osar abrevarse directamente de la fuente, eludiendo de ese modo las mediaciones y los "tamices" de descontaminación que todavía eran de rigor en la década de 1970 (Arendt, Merleau-Ponty, Levinas, para citar únicamente a los más importantes). El beneficio, por lo demás, era considerable: para el intelectual, desengañado de las ilusiones totalitarias de un futuro radiante, convertido al atardecer, pero como a disgusto, a los derechos del hombre (a disgusto: en efecto, ¿había acaso algo más banal que este

lastimoso regreso al sentido común, que esta concesión colaboradora a la piedra de toque de una ideología liberal que con tanto ahínco se había desmenuzado con la ayuda de Althusser y Foucault en la década de 1960?), el heideggerianismo ofrecía, todavía hasta hace unos meses, la posibilidad de mantener lo esencial: la tarea vespertina de salvar el pensamiento ante el hundimiento general de la humanidad en el mercantilismo norteamericanizado.

Contra aquellos que habían criticado la crítica, contra aquellos que habían denunciado en el marxismo y en el heideggerianismo las dos vertientes contemporáneas del antihumanismo –corriendo así el "riesgo" de una reconciliación moderada con el universo democrático–, en suma, contra el "pensamiento de los años ochenta", se podía por consiguiente volver a integrar, gracias a un Heidegger depurado, la figura del intelectual crítico y volver a tocar contra el mundo contemporáneo la melodía de la década de 1960 sobre la sociedad de consumo o la cultura de masas.[19]

Con toda su irritante trivialidad, el libro de V. Farias vino de pronto a impedir que se pensase en círculo y a echar una nota discordante en el nuevo *consenso* de los intelectuales críticos. En realidad, el escenario ya es conocido: lo que le ocurre hoy a Heidegger es lo que le ocurrió al marxismo en la década de 1970. El hecho de que, tanto en un caso como en el otro, la manifestación del vínculo que unía los dos mayores pensamientos críticos de esa época de aventuras totalitarias se haya desarrollado en la escena mediática no debe hacernos olvidar en absoluto el fondo: *ya sea que se efectúe en nombre de un futuro radiante, ya sea que se la haga en nombre de una reacción tradicionalista, la crítica total del mundo moderno, porque conduce inevitablemente a leer en el proyecto democrático el prototipo de la ideología o de la ilusión metafísica, es estructuralmente incapaz de asumir, salvo en apariencia y como a regañadientes, las promesas que son también*

las de la modernidad. Entre la "colaboración" y la crítica externa, ¿cómo no ver, sin embargo, que existe la posibilidad de una crítica interna que consistiría en denunciar la positividad del universo democrático en nombre de las promesas que no deja de hacernos y que aún no cumple?

El mérito del libro de Farias, sean cuales fueren sus defectos, a los cuales nos referiremos luego, es haber hecho resurgir la pregunta que el consenso alcanzado nuevamente por los intelectuales hubiera vuelto a ocultar: ¿en qué condiciones es posible hacer una crítica del mundo contemporáneo que no conlleve inevitablemente una negación pura y simple de los principios del humanismo democrático?[20] Es menester precisarlo: el neoheideggerianismo de la década de 1980 nos repetía una partida de la que ya se conocían todos los movimientos. ¿Cómo no percibir, en efecto, que lo esencial del pensamiento heideggeriano consiste en mostrar que, del nacimiento de la subjetividad al universo de la técnica, la consecuencia es inevitable? ¿Cómo no darse cuenta, en estas condiciones, que la crítica del mundo contemporáneo, como crítica del mundo de la técnica, es en el fondo *–el propio Heidegger lo sabía y lo decía sin rodeos–* radicalmente incompatible con el mínimo de *subjetividad* necesario para que sea posible un pensamiento *democrático*, cualquiera sea el sentido en que se lo entienda? Para acordar un sentido a la idea democrática, aunque sea, una vez más, un sentido mínimo, ¿no es necesario acaso suponer no solo el pluralismo (ese que en rigor haya podido concebir el heideggerianismo), sino también la posibilidad de que los hombres sean de algún modo los autores de las elecciones que hacen o que deberían hacer en común? En resumidas cuentas: ¿cómo concebir la democracia sin atribuir al hombre ese mínimo de voluntad y de dominio que Heidegger le niega porque voluntad y dominio, en cualquier sentido que se los tome, contendrían ya en germen el

universo de la técnica concebido como "voluntad de voluntad"?

Aquí está la verdadera cuestión. En el plano filosófico, nos resulta imposible, después de Marx, Nietzsche, Freud y Heidegger, volver a la idea de que el hombre es casi amo y poseedor de la totalidad de sus acciones y de sus ideas. Hoy sabemos hasta qué punto puede ser ilusoria y peligrosa semejante negación del inconsciente presentada con sus diversos rostros. Sin embargo, ese convencimiento no debe incitarnos en absoluto a ocupar una posición filosófica que, con la apariencia de la crítica radical, consiste en maniobrar tranquilamente una desconstrucción de la subjetividad, cuando hoy se trata de pensar sobre nuevas bases, *con esta crítica y no solo contra ella*, la cuestión del sujeto.

Y en el plano político, las angustias que suscita el universo democrático son –¿quién podría negarlo?– legítimas. Son comprensibles por cuanto hoy se percibe la verdadera dinámica de este universo, que consiste en la erosión continua de las formas y los contenidos tradicionales y, por eso mismo, en la producción de un cuestionamiento infinito. Tal es, en efecto, nuestra situación: en las esferas de la ética, del derecho, de la ciencia, de la estética, de la religión misma, el fin de las tradiciones y el progreso del individualismo nos han hecho perder casi toda posibilidad de referirnos, sin otra forma de discusión, a certidumbres establecidas. Que esta situación sea perturbadora, que esta movilidad permanente a la cual estamos sometidos sea incluso trágica no parece ya discutible: el problema que le plantea el universo democrático al individuo es en realidad el del *límite* y el del fundamento del límite. Hoy advertimos particularmente esto en las cuestiones denominadas de bioética, en las que aquellos mismos que hace diez años militaban a favor del aborto se sienten sobrecogidos de

espanto ante las posibilidades de manipulaciones genéticas, el proyecto de interrumpir calladamente la vida de recién nacidos anormales o los inextricables conflictos jurídicos y afectivos que plantea la práctica de las madres portadoras. Sin embargo, ¿no estaba ya en el aborto el mismo proyecto de dominio (de sí mismo, de su cuerpo, de su destino) que se defendía y del que las derivaciones actuales no son esencialmente diferentes? Ante esta extensión indefinida del dominio que cada cual debe ejercer sobre su propio destino, todo se reduce (y los ejemplos podrían multiplicarse) a saber quién y cómo fijará el *límite, si se lo hará en nombre de una tradición, de la que sin embargo carecemos, o bien de manera democrática, por efecto de decisiones públicas tomadas después de que se desarrolle una discusión y una argumentación también públicas entre los sujetos.* El hecho de que para Heidegger la respuesta a este interrogante no admitiera ninguna duda debería despertarnos, una vez más, cierta prudencia en el manejo de su crítica del mundo moderno como mundo de la técnica.

Por ello es importante prestar gran atención a las estrategias heideggerianas de "depuración" de Heidegger, es decir, a las tácticas intelectuales que procurarían separar artificialmente su crítica de la modernidad democrática de su compromiso con el nazismo; pues, en ese juego, corremos el riesgo de volver a perder la cuestión filosófica y política que nos plantea la modernidad.

Notas

1. L. Ferry y A. Renaut, *La Pensée 68, essai sur l'antihumanisme contemporain*, Gallimard, 1985.
2. Las huellas de ese trabajo aparecen consignadas en parte en *Système et critique, essai sur la critique de la raison dans la pensée contemporaine*, Ousia, 1985.
3. Ph. Lacoue-Labarthe, *La Fiction du politique (Heidegger, l'art et la politique)*, Estrasburgo, 1987, pág. 81.
4. J. Derrida, *De l'esprit, Heidegger et la question*, Galilée, 1987, pág. 66 [ed. cast.: *Del espíritu (Heidegger y la pregunta)*, Valencia, Pre-textos, 1989]. Analizaremos estas advertencias de Derrida en nuestro capítulo 3.
5. V. Farias, *Heidegger et le nazisme*, Verdier, 1987.
6. J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, 1960, pág. 21, nota 1 [ed. cast.: *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1995].
7. La expresión ha sido retomada de E. Weil, quien la utilizó como título de su artículo publicado en *Temps Modernes* (n° 3, 1947-1948, págs. 128-138) durante el primer gran debate a que dio lugar en Francia, durante la Liberación, el "nazismo de Heidegger".
8. En Francia, el eco fue tal que hasta terminó por oírse en Alemania. Particularmente a causa del interés mucho más moderado que se le concedió allí a Heidegger, las editoriales no prestaron al principio ninguna atención al proyecto de V. Farias, quien, paradójicamente, escribió el libro en alemán, de modo que este tuvo que aparecer primero en traducción francesa antes de ser retomado por los editores Fischer. Sobre la sorpresa de los alemanes ante la recepción que tuvo el ensayo en Francia, véase *Der Spiegel*, n° 48, 1987, y el artículo de H.-G. Gadamer aparecido en *Le Nouvel Observateur*, 22 de enero de 1988.
9. El debate comenzó con la "Entretien avec Martin Heidegger" de M. de Gandillac y con "Visite à Martin Heidegger" de A. de Towarnicki (n° 1, 1945-1946, págs. 713-716, 717-724).

Pero la verdadera discusión enfrenta a K. Löwith ("Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger", nº 2, 1946, págs. 346-360) con A. de Waelhens, futuro cotraductor de una parte de *El ser y el tiempo* ("La philosophie de Heidegger et le nazisme", nº 3, 1947-1948, págs. 115-127). En el número 3, la defensa de Heidegger hecha por De Waelhens aparece acompañada por un nuevo ataque, lanzado esta vez por E. Weil: "Le cas Heidegger", págs. 128-138. Löwith y De Waelhens ponen fin al debate intercambiando, en el número 4, una "Réponse à M. de Waelhens" y una "Réponse à cette réponse" (1948, págs. 370-373, 374-377).

10. Es el caso, por ejemplo, de A. de Waelhens, nº 3, pág. 115: "No pretendemos en modo alguno pronunciarnos acerca de la actitud *personal* de Martin Heidegger en relación con el nacionalsocialismo. Lo único que nos importa establecer es si la filosofía de Heidegger está vinculada intrínsecamente con el nacionalsocialismo o si fue esa filosofía la que condujo lógicamente a ese movimiento, haciendo abstracción de las reacciones felices o desgraciadas, justas o injustas, coherentes o incoherentes, heroicas, viles o criminales de una persona privada".
11. En Alemania, la publicación de *Introducción a la metafísica* durante 1935, donde figura la famosa frase sobre "la verdad interna y la grandeza" del movimiento nacionalsocialista, dio lugar a partir de 1953 a una disputa desarrollada a través de la prensa entre Ch.- E. Lewalter (que defiende a Heidegger y recibe el respaldo de este) y un joven estudiante de Fráncfort llamado J. Habermas.
12. J. P. Faye, "Heidegger et la 'révolution'", *Médiations*, nº 3, 1961.
13. Es la época en la que las investigaciones de P. Hühnerfeld (*In Sachen Heidegger. Versuch über ein deutsches Genie*, 1959) y, sobre todo, de G. Schneeberger (particularmente, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Berna, 1962), indagan la biografía de Heidegger.
14. F. Fédier, "Trois attaques contre Heidegger", *Critique*, nº

234, octubre de 1966 (el texto se refiere a los trabajos de Hühnerfeld, Schneeberger, y a *Jargon der Eigenlichkeit* de Adorno).
15. J. P. Faye, "La lecture et l'énoncé", *Critique*, nº 237, febrero de 1967.
16. F. Fédier, "À propos de Heidegger, une lecture dénoncée", *Critique*, nº 242, julio de 1967.
17. La intervención de J. P. Faye se inscribe en el marco del vasto trabajo que emprende entonces sobre el discurso nazi y que aparecerá en 1972: *Langages totalitaires* y *Théorie du récit*, Hermann.
18. Véase sobre este punto el artículo de H. Ott (*Neue Zürcher Zeitung*, noviembre de 1987), al que volveremos a referirnos en el capítulo 1.
19. Así es como en *La défaite de la pensée* (Gallimard, 1987) [ed. cast.: *La derrota del pensamiento*, Barcelona, Anagrama, 1994] A. Finkielkraut agrega explícitamente a la crítica heideggeriana de la técnica su cuestionamiento sobre la "disolución de la cultura": "Es la razón instrumental o, para utilizar las palabras de Heidegger, 'el pensamiento calculador' lo que introdujo el pensamiento meditante (lo que aquí llamamos cultura) en la esfera de la diversión" (pág. 146). La "tiranía del pensamiento calculador" que "rebaja la cultura a la categoría de gastos improductivos", se remite aquí a lo que Heidegger, en *Dépassement de la metaphysique*, llama "la técnica como forma suprema de la conciencia racional". En el capítulo 4 analizaremos las motivaciones profundas que, más allá de toda estrategia, están, según nuestra opinión, en la base de este nuevo retorno a Heidegger.
20. La cuestión que está en juego en lo que se ha llegado a conocer como "el *affaire* Farias" está pues clara: en cierto modo, refleja la oposición entre "el pensamiento de los años ochenta" y el "pensamiento del '68". Por otra parte, este último no estaba errado: si creemos lo que dice *Le Monde*, para Ph. Lacoue-Labarthe, si "el *affaire* Heidegger-Farias" alcanzó tal amplitud en Francia, ello se debe a que algunos encontraron en él "una ocasión inesperada" de "desembarazarse de Heidegger y sus

dificultades", confirmando "el veredicto por lo menos negativo que se lanzó" contra "el pensamiento del '68", "supuestamente dominado por completo por Heidegger"; asimismo, Derrida atribuye la importancia dada al trabajo de Farias al modo como, en Francia, cierto "discurso democrático", al tomar conciencia de que "su fuerza de consenso estriba en los axiomas filosóficos tradicionales (los derechos del hombre, la libertad del sujeto), nunca puede superar su "inquietud" ante "un potencial de cuestionamiento que se encuentra en Heidegger más que en muchos otros": ¿qué mejor modo de disimular el aspecto "filosóficamente frágil" de un discurso "digamos socialdemócrata", que liberándose de la hipoteca heideggerina? (*Le Monde*, 9 de febrero de 1988.) Permítasenos de todos modos una sencilla precisión: no fuimos nosotros quienes escribimos el libro de Farias, ni quienes inventamos la considerable conmoción que suscitó en la *intelligentsia* francesa.

1. El caso Heidegger

Se impone aquí hacer una observación sobre la situación embarazosa en que necesariamente se coloca todo intento imparcial de abordar el caso Heidegger. Es necesario distinguir al hombre de la obra y, sin ninguna duda, es Proust quien está en lo cierto y no Sainte-Beuve. La dificultad, que ningún intérprete podría negar sin comprometer desde el comienzo el resultado de su trabajo, estriba en la existencia, con la firma del propio Heidegger, de dos tipos de textos entre los cuales se manifiesta demasiado evidentemente un profundo desnivel: por un lado, aquellos textos en los que se edifica la filosofía de Heidegger; por el otro, intervenciones, públicas o privadas, cuya forma misma –discurso, proclama, ponencias, cartas, etcétera– manifiesta, en comparación con los libros, las conferencias o los cursos, una diferencia de jerarquía indiscutible. Ahora bien, podría decirse que, en el fondo, hay dos maneras, simétricas e inversas, de eludir el problema que plantea esta diferencia.

– Puede uno negarse a tomar en consideración este desnivel y poner rigurosamente en el mismo plano *El ser y el tiempo* y los llamamientos lanzados por Heidegger para

unirse a la causa encarnada por el *Führer*: este es, de algún modo, el camino elegido por Farias y no es seguro que, *en su dimensión interpretativa* (y no *documental*) su trabajo no haya sufrido profundamente las consecuencias. Puesto que, al no establecer la diferencia, se corre el riesgo de simplificar y hasta pasar por alto la cuestión que más importa: la de la compleja articulación entre un compromiso político y un pensamiento del que no se podría pretender, al menos a priori, que solo contiene lo que se ha depositado en ese compromiso, salvo, por supuesto, si se cae en una caricatura, como, por ejemplo, la que hace algunos años incitó a Bourdieu a reducir, sin otra forma de proceso, el sentido de la diferencia ontológica a la expresión de una voluntad social de distinción.[1]

– Pero además se le escapa a uno la cuestión de un modo igualmente grave si, por no poder equiparar la escritura de *El ser y el tiempo* con la redacción de un informe para una comisión universitaria o con un discurso destinado a una asamblea de estudiantes, uno transforma inmediatamente esta diferencia en exterioridad. Tampoco la lectura política de Heidegger podría borrar una diferencia entre los textos considerados, diferencia que impide acumularlos unos sobre otros *sin un resto*; del mismo modo, insistir de cierta manera en la heterogeneidad de los textos y de los documentos que se pretende interpretar podría llevarnos a perder incluso la perspectiva de que haya aquí materia de interpretación: que el pensamiento de Heidegger no se *reduzca* a lo que de él pudo comunicar el autor con una adhesión al nazismo no autoriza a considerar –en un gesto que también a su manera sería *reduccionista*– únicamente ese *resto*.[2] Si este fuera el caso, nuevamente quedarían hipotecadas las oportunidades de que por fin se percibiera, a favor del presente debate, con qué crueles límites tropieza el intento de poner este pensamiento –y sobre todo su

crítica de la modernidad– al servicio de los ideales de la democracia, cuando en realidad ese pensamiento contiene, en sus principios mismos, la más absoluta de las recusaciones a esa forma política.

Más allá de estas consideraciones metodológicas, en todo caso hay que admitir que, ante los documentos reunidos por Farias, los heideggerianos franceses o los intelectuales que administran el pensamiento de Heidegger han multiplicado las variaciones más o menos sutiles dentro de un mismo género: el de la "conducta de evasión". Desde este punto de vista, se han cultivado y hasta en ocasiones entrelazado dos estrategias tipo, aun cuando evidentemente son contradictorias.

La discusión de los hechos

En otra época y en otro registro, algunos ni siquiera habían podido considerar que el informe Krushchev no fuera una grosera falsificación. El fenómeno se repite en este caso hasta la saciedad: "vergonzosa falsificación", el trabajo de Farias estaría "animado por la voluntad de ocultar la verdad";[3] "delirio de interpretación", "denuncia calumniosa", el libro constituiría una "impostura" fundada en la práctica de la "amalgama", hecho por entero de "insinuaciones" que, "en vida de Heidegger [...] habrían correspondido a los tribunales";[4] "fiscal" obsesionado por la tesis que procura demostrar, Farias "mutila las citas, descarta los testimonios que lo contradicen, olvida los textos en los que Heidegger 'explica' su posición ante el nazismo y no se priva de recurrir a un psicoanálisis salvaje y arbitrario a fin de rebuscar antisemitismo en una obra que carece de él".[5] En suma, el sospechoso no era quien se creía que era: hay que "sospechar de esta obra"[6] metódicamente

y comprender que lo que considerábamos un proceso sólidamente instruido, en realidad solo era "el asunto del correo de Lyon para un público levemente más culto" –por lo demás, solo apenas más culto, puesto que la mayor parte de aquellos que, "como en la obra de Alain Decaux y Robert Hossein, se apoyan en pequeños detalles para decidir si el acusado es 'culpable' o 'inocente' [...], nunca leyeron a Heidegger"–.[7] Aterroricemos a los terroristas, se nos decía no hace mucho; aparentemente la lección fue aprendida: juzguemos al juez, recusemos a los jurados, y en adelante vivamos en paz con el pensamiento.

Más allá de lo que permite (que uno no tome realmente en cuenta los hechos), ¿qué cabe pensar de esta primera conducta de evasión? La demostración de Farias, ¿es tan discutible que se finge creer en ella? Sin duda en su libro pueden hallarse algunos errores y hasta, admitámoslo, cierta mala fe. Los defensores de Heidegger no se privaron de señalar inexactitudes o algunos signos de una postura tendenciosa demasiado evidente. No obstante, la brevedad de la lista elaborada, con pocos matices y casi siempre idéntica,[8] es en sí misma significativa. Hugo Ott, el especialista en esta cuestión más reconocido en Alemania, llamó la atención sobre los puntos discutibles:[9] utilización falaz, con el fin de pintar la formación de Heidegger en Constanza, de un pasaje de los recuerdos autobiográficos de un contemporáneo; mala apreciación del antisemitismo imputable a Abraham de Santa Clara, ese predicador del siglo XVII al que Heidegger se refiere al comienzo y al final de su vida; confusión sobre la localidad de Sachsenhausen, mencionada por Heidegger en una conferencia de 1964 e identificada erradamente por Farias con el campo de concentración que llevaba ese nombre.

Sin embargo, ¿autoriza todo esto a ver en la empresa de Farias "un proceso estalinista en estado puro" como

intentan hacer creer a cualquier precio los heideggerianos franceses?[10] El juicio de H. Ott es mucho más mesurado: ciertamente la obra de Farias no siempre da pruebas del rigor metodológico que sería de desear, pero también habría que recordar, señala Ott, hasta qué punto prevaleció en Francia, "durante décadas, la línea de Jean Beaufret, fielmente mantenida por François Fédier", que apuntaba a organizar una "apología de Heidegger" según un "método", del cual "habría mucho que decir"; ciertamente, lo que informa Farias no es nada nuevo, pero "para Francia", donde "el pasado político de Heidegger fue disimulado, minimizado hasta la insignificancia", la obra "aún es bastante nueva"; ciertamente, "cuando se trata de interpretar, el libro de Farias se manifiesta problemático", particularmente en lo referente a "la relación entre la práctica política de Heidegger y su pensamiento", pero "el mérito de Farias consiste en la compilación de fuentes nuevas y en su elaboración positiva".[11] En suma, concluye H. Ott, a pesar de sus reservas, Farias aporta "muchos datos".

Quiérase o no, los datos son, pues, tenaces, y su acumulación impresiona incluso a los más dubitativos: Ph. Lacoue-Labarthe, después de haber declarado solemnemente "este libro, en lo profundo, no es justo" y de haberlo estimado, sopesando sus palabras, según aclara, "deshonesto", reconoce, en una columna vecina del mismo artículo, que, "en lo que se refiere a su compilación estrictamente documental, en el libro de Farias no hay nada que criticar: los hechos citados son, que yo sepa, indiscutibles y ciertamente hay otros".[12]

Seamos claros: no se trata aquí de defender el libro de Farias, que para nosotros, en realidad, no desempeña más que el papel de un extraordinario elemento revelador. Simplemente consideramos que, para que el debate pueda avanzar, es necesario no explotar abusivamente las

insuficiencias y los errores de *Heidegger y el nazismo* con el fin de discutir eternamente hechos ya establecidos. Así es como se hizo público que Heidegger pagó puntualmente sus cuotas en el Nationalsocialistische Deutsche Arbeiter Partei hasta 1945, que su actividad política continuó siendo intensa después de su dimisión al rectorado, que ya en 1935 había sido propuesto por el Ministerio de Educación para ocupar el cargo de decano de la Universidad de Friburgo, que en 1960 aún mantenía una relación, lo suficientemente íntima para dedicarle amablemente uno de sus libros, con Eugen Fischer, ex dirigente del Instituto de Higiene Racial de Berlín, etcétera. En todos estos hechos, bajo el sencillo aspecto documental, hay todo un segundo plano de la obra de Heidegger que ya no podrá seguir poniéndose entre paréntesis. Y hasta sobre la cuestión del antisemitismo, sobre la cual se puede legítimamente debatir (pues es también un *hecho* que Heidegger se opuso a Rosenberg sobre el fundamento biológico del racismo), no es seguro que Farias sea tan injusto como se ha querido hacer creer ni que no sea, *incluso en este terreno*, más prudente que los defensores de Heidegger. En sí misma, la fidelidad mantenida en su relación con Eugen Fischer, sería ya una señal de la complejidad que caracterizó la actitud de Heidegger y estaría indicando la necesidad de revisar los juicios demasiado apresurados.

En 1977, A. Gluksmann, de quien sabemos en qué medida quería demostrar que, de Fichte a Nietzsche, pasando por Hegel y Marx, "todas las cabezas pensantes del siglo XIX alemán" nacieron tocadas con el gorro del antisemitismo, llegaba a la conclusión de que "paradójicamente, hubo que esperar a que apareciera Heidegger para hallar una filosofía alemana que no fuera antisemita".[13] Diez años después, esta paradoja, a pesar de su enormidad, fue elevada con excesiva frecuencia a la altura de una perfecta

evidencia, puesto que muchos se apresuran a atribuir a V. Farias la frenética voluntad de encontrar en Heidegger "un antisemitismo tanto más insidioso por cuanto no se expresa nunca"[14] y puesto que se considera que si hubo un componente del nazismo al que Heidegger "se opuso resueltamente", ese componente fue sin duda el "antisemitismo".[15] ¿Sitúa Farias la formación intelectual de Heidegger en un medio cristiano tradicionalista en el cual (particularmente a través del culto de Abraham de Santa Clara) el antijudaísmo se daba por descontado? Esto no ofrecería ningún provecho: antes o después de la aparición del libro, si se examinan los textos políticos de 1933 y 1934, en ocasiones se podrá admitir –con buen sentido, por otra parte– que "son abrumadores", pero habrá que subrayar que no hay en ellos "ningún indicio de ese antisemitismo que representa un componente determinante del nacionalsocialismo".[16]

Reconozcámoslo: Heidegger no hace profesión de antisemitismo en sus discursos y proclamas ni siquiera en el período 1933-1934 y, como se ha señalado frecuentemente, se opuso al biologismo en el que Rosenberg basaba el fundamento del antisemitismo.[17] Por lo tanto, ¿se puede atribuir a un "psicoanálisis salvaje y arbitrario" el esfuerzo de Farias por "rebuscar el antisemitismo en una obra que carece de él"? Seguramente habrá quien diga que sobre todo en este caso es particularmente necesario distinguir al hombre de la obra. Sin embargo, hay tres observaciones que quisiéramos hacer sobre esta cuestión que, siendo tan delicada, quizá merezca ser juzgada con mayores matices.[18]

– ¿Es realmente creíble que una persona sensata y responsable, que en 1933 se adhirió al partido nacionalsocialista, haya podido hacerlo sin, por lo menos, "ocultar" el "componente" antisemita y siendo lo suficientemente ingenuo, o estando lo suficientemente enceguecido, para

imaginar que era "posible separar el racismo del movimiento"?[19] ¿Quién, y sobre todo qué intelectual, en principio analista atento de las ideas y de los textos, podía imaginar, en la Alemania de 1933, que el racismo no era más que un aspecto del nazismo, y no una característica consustancialmente ligada a él y a sus principios constitutivos? Antes que pensar en un compromiso inverosímil con lo inaceptable y denunciar lo que tiene de escandaloso semejante compromiso, ¿no es menos inimaginable suponer que Heidegger, sabiendo lo que había que saber del nazismo, pudo reconocerse hasta en *cierto* antisemitismo? Por cierto, Heidegger nunca compartió el fundamento biológico (ni la vocación de exterminio), pero el antisemitismo, a través de algunas de sus fantasías, se comunicaba sin dificultad con un pensamiento para el cual la falta de arraigo –en el sentido que se entienda el arraigo– no era precisamente un signo de autenticidad.

– ¿Cómo comprender, si no, que Heidegger haya aceptado cohabitar, conyugal y profesionalmente, con personas para quienes la temática racial no era en modo alguno materia de un simple acomodamiento? En primer lugar, la situación era realmente esa en el caso de su esposa, y Farias recuerda cómo Elfriede Heidegger-Petri, en un artículo de 1935, instaba a la "mujer alemana" a realizarse "como portadora y guardiana de la preciosa herencia racial de nuestra alemanidad" y denunciaba "el error fatal de creer en la igualdad de todos los seres humanos" y de desestimar "la diversidad de las razas y de los pueblos".[20] A decir verdad, nadie está obligado a compartir las convicciones de su cónyuge, ni queda comprometido por el modo en que este las exprese. Pero un personaje *público* de la importancia y la notoriedad de Heidegger, ¿podría haber aceptado que su esposa *publicara* semejantes frases, si hubiese

repudiado los principios generadores de tales convicciones? Del mismo modo, ¿podía Heidegger cohabitar profesionalmente, en la lista de conferenciantes de la *Deutsche Hochschule für Politik* de Berlín,[21] con personajes como Hess, Goebbels, Goering o Rosenberg, si esta colaboración en una institución en la que dictó cursos inmediatamente después de Walter Gross, director, en el seno del partido, del departamento para la pureza racial, no hubiese tenido ningún sentido para él? *Credo quia absurdum*: ciertamente uno podría creer tanto más fácilmente por cuanto es más absurdo, pero hay que admitir que, llevado hasta tal punto, el culto de la paradoja escapa a toda argumentación racional.

– Si por casualidad no bastan las dos observaciones anteriores para convencer, aun queda otra, relacionada con el extraordinario "Informe Baumgarten", cuya existencia, aparentemente, era conocida pero, al menos, rara vez mencionada:[22] en 1933, Heidegger dirige un informe confidencial a la organización de los profesores nazis de Gotinga para alertarlos contra la proposición hecha por la universidad a cierto E. Baumgarten para nombrarlo en el cargo de profesor. El informe del rector Heidegger incluye las siguientes frases: "El doctor Baumgarten procede, por su familia y por su actitud espiritual, del círculo de intelectuales liberales demócratas que rodean a Max Weber. Durante su estada aquí, Baumgarten fue todo menos un nacionalsocialista". Y para dar más de la medida, Heidegger agrega que Baumgarten (que, por otra parte, era –y el detalle no carece de encanto– un viejo amigo de su familia) "se ha vinculado estrechamente con el judío Fränkel", "gracias a esa tendencia ha hallado cierta protección", y que, además, durante su permanencia en los Estados Unidos "se ha norteamericanizado considerablemente". Conclusión: "Considero imposible el ingreso de Baumgarten, tanto en la

enseñanza como en las S.A. [...] Tengo excelentes razones para dudar de la seguridad de su instinto político y de sus capacidades de juicio". Al leer este texto en la obra de Farias, que lo presenta, por lo demás de manera sobria, sin explotar todo lo que el documento entraña (el texto, es cierto, habla por sí mismo), F. Fédier tiene la insondable suficiencia de reprocharle haber olvidado mencionar "que este Baumgarten no era judío" y que, dos años antes, Heidegger "había rechazado la candidatura de Baumgarten ¡a favor de la candidatura de un judío!"[23] ¿Qué cosa peor puede decirse, en 1933, cuando uno se dirige a los nazis con la intención de perjudicar a alguien que no es judío que afirmar que esa persona se ha "ajudiado" y norteamericanizado? Aun así, ¿es esto todo lo que se puede encontrar para mostrar que el libro de Farias es una impostura? ¿Era necesario, además, que Baumgarten fuera judío para que el informe resulte abominable? ¿Hace realmente falta explicar que además de la fabulosa contaminación de lo político y de lo científico que revela el informe de Heidegger, en el juicio emitido en relación con un colega, ese texto manifiesta, al aludir al "judío Fränkel", la escritura de un vulgar antisemita? ¿A cuál de nuestros políticos actuales, incluso el peor, y, por supuesto, a qué responsable administrativo le aceptaría F. Fédier hablar de ese modo, sin acusarlo de racista?

Estamos obligados a comprobar, hasta en este nivel particularmente delicado del archivo Heidegger, que la controversia sobre los hechos es solo un recurso extremo de muy poco alcance: libro discutible, sin duda, pero que contiene datos "indiscutibles"; el juicio, tal vez involuntario o mal manejado, de Ph. Lacoue-Labarthe amenaza con hacerse difícil de esquivar. Era necesario, pues, que una segunda estrategia llegara para reforzar la primera, aun corriendo el riesgo de contradecirla.

EL RECHAZO DE LO NUEVO

Ante los documentos reunidos por Farias, también hubo quienes intentaron mostrar ciertos remilgos: "Está claro que la mayor parte de los documentos invocados por V. Farias para apoyar su demostración no son tan originales como podría suponerse ni conducen verdaderamente a una convicción".[24] Salvo que se elija el estilo hastiado: "En lo esencial de los 'hechos', no encontré nada en esta investigación que no fuera ya conocido desde mucho tiempo antes, para aquellos que se interesan seriamente en Heidegger".[25] La inmunización contra cualquier novedad capaz de perturbar las certidumbres adquiridas puede llegar en ocasiones hasta formar una coraza impermeable a toda prueba: "El conjunto de declaraciones que atestiguan la oposición sin concesiones de Heidegger al delirio político y racial del nazismo se conoce desde hace ya suficiente tiempo. Cualquiera puede estudiar el legajo que el propio Heidegger resumió en dos textos de los que hay traducción al francés"[26] (*sic*). En ese caso, si el interesado se presenta como la única fuente autorizada, ¿cómo no ver en el trabajo de Farias un mero intento de calumnia en el que, por definición, no podría haber "nada, no ya que capte, sino que ni siquiera evoque, aunque solo sea un poco"[27] el pensamiento heideggeriano? En suma, según un soberbio "cascajo", ya se sabía todo, y además no había nada que saber. De modo que será cuestión de continuar administrando la herencia sin inconvenientes: nada pasó, nada podía pasar y es por eso que vuestra hija es muda.

Algún día habrá que preguntarse qué fue, en el estilo de discurso inaugurado por Heidegger y cultivado con rara piedad por sus discípulos franceses, lo que pudo suscitar reacciones de esta índole que testimonian una total

incapacidad para afrontar los cuestionamientos y una perfecta negación de la realidad.

Porque, para decirlo en pocas palabras, en el sencillo nivel de los *hechos*,[28] el libro de Farias renueva, por lo menos en tres direcciones, el archivo del "nazismo de Heidegger":

1. Ni los lectores de la entrevista aparecida en *Der Spiegel* en 1976, ni los alumnos de un J. Beaufret[29] pudieron sospechar jamás el lugar que había ocupado, en la trayectoria de Heidegger, su compromiso político. Gracias a las investigaciones de Farias sobre los años de formación, en Constanza o en Friburgo, sobre los comienzos de la carrera universitaria, a partir de 1923 en Marburgo, ahora sabemos que, mucho antes de 1933, Heidegger no era en modo alguno ajeno a cierto militantismo ultraconservador e integrista: esta es la primera leyenda que se derrumba, la de un Heidegger totalmente apartado de la política e invitado a interesarse en ella en 1933, como a su pesar, bajo la presión conjunta de las circunstancias y de colegas que le suplicaban aceptar, hasta el martirio, el cargo de rector de la Universidad de Friburgo.[30]

2. Al leer a Farias, uno descubre además con estupefacción que el profesor Heidegger, durante su rectorado y después de ese período, fue un extraordinario activista que realizaba numerosas gestiones a instancias del partido, concebía una multiplicidad de proyectos destinados a "revolucionar" cada vez más profunda y radicalmente la universidad alemana. He aquí una segunda leyenda que se hace añicos: Heidegger no se adhirió al partido tratando de salvar lo que aún podía salvarse, sino que su propósito constante y meditado fue convertir a la universidad en un instrumento decisivo de la transformación en curso. "La revolución nacionalsocialista implica la completa conmoción de nuestro *Dasein* alemán", proclamaba Heidegger, dirigiéndose a sus estudiantes de Friburgo el

12 de noviembre de 1933, y agregaba que ellos debían participar de esa transformación mediante "la creación de la futura alta escuela del espíritu alemán", por ello las reglas de su ser no debían estar constituidas por "principios doctrinarios ni *ideas*": "El *Führer* mismo y solo él *es* la realidad alemana presente y futura y su ley".[31] Ahora sabemos que esta apología de la "transformación revolucionaria" no se quedó en el estado de voto piadoso y podemos medir, correlativamente, la fabulosa falsificación de los hechos a la que se libró el propio Heidegger en sus ejercicios de autointerpretación.[32]

3. Por penosas que puedan ser las informaciones de este estilo, hay que admitir por fin que Heidegger no sintió aversión por recurrir a cualquier método, incluso –como vimos en el ejemplo del "Informe Baumgarten"– a la práctica de cartas de denuncia ante las autoridades del régimen: Heidegger no fue ningún intelectual extraviado en una esfera donde los fragmentos de los presocráticos importaban menos que la violencia o la bajeza, y que advirtió un poco tarde que había sido engañado en sus buenas intenciones; fue, en realidad, un responsable universitario de alto nivel, suficientemente convencido de que el fin justificaba todos los medios como para considerar que la fidelidad al nacionalsocialismo era al menos tan determinante como la aptitud científica en la evaluación de las capacidades de los docentes para ocupar un cargo y, por consiguiente, para "hacer realidad la universidad alemana del futuro".[33]

Para atenernos a estos hechos,[34] simplemente una pregunta: ¿verdaderamente no había allí nada "que no fuera ya conocido desde mucho tiempo antes, para aquellos que se interesan seriamente en Heidegger", ni "nada [...] no ya que capte, sino que ni siquiera evoque, aunque solo sea un poco, el pensamiento heideggeriano"? Porque,

finalmente, si algunos conocían estos hechos, ¿por qué no divulgarlos y por qué no iniciar alguna reflexión verdadera tomándolos en consideración *en toda su gravedad*? Y si es posible proponer tan fácilmente que el compromiso político de Heidegger no disminuye en nada la pureza de su trayectoria filosófica –en otras palabras: si ni siquiera se acepta considerar la posibilidad de debatir la cuestión–, ¿no se debe acaso precisamente a que se ha minimizado hasta tal punto ese compromiso, en el tiempo y en intensidad, que ya puede pasárselo por alto? Agreguemos que, de todas formas, si la cuestión del compromiso político de un pensador no puede resolverse por completo y con seguridad en el terreno de su filosofía, no imputarle a priori ninguna *responsabilidad* en elecciones tan esenciales y profundas como las que estamos tratando aquí sería rendirle homenaje de un modo muy ambiguo a su filosofía.

El análisis de la reacción que suscitó el libro de V. Farias en la *intelligentsia* francesa confirma la hipótesis que formulábamos en nuestra introducción. Tanto refinamiento en las conductas evasivas, tantas acrobacias en la discusión de las pruebas disimulan una desconcierto profundo. En la medida en que una inmensa parte de esta *intelligentsia* hizo suyas las grandes líneas de la crítica heideggeriana del mundo moderno, la idea misma de que esta crítica pueda tener algo en común con el nazismo se ha hecho intolerable: por ello Heidegger nunca tuvo en Francia tantos defensores como los que aparecieron en el curso de este tercer debate sobre su compromiso político.

La negativa a tomar en consideración la síntesis operada sobre el asunto gracias a la obra de Farias procede, pues, lógicamente, de una defensa de intereses intelectuales amenazados. Es más, tal negativa impone una pregunta: la

amplitud y gravedad de los hechos reunidos por Farias, ¿no son acaso de tal naturaleza que tienden a hacer cada vez menos creíbles las interpretaciones del nazismo de Heidegger más frecuentemente propuestas por los heideggerianos? Hasta ahora, esas interpretaciones se afanaban, mal que bien, por preservar dentro de la obra heideggeriana un "núcleo duro", vinculado con el cuestionamiento del humanismo y de la modernidad, que habría permanecido puro, lejos de toda contaminación nazi. El redescubrimiento de los archivos, ¿permite continuar recurriendo a estas estrategias?

NOTAS

1. Esto es lo que creía poder hacer Bourdieu en su artículo de 1975. No tenemos más nada que agregar a las objeciones que hemos hecho desde 1978 ("Heidegger en question", reeditado en *Système et critique*) a esa crítica rigurosamente externa.
2. Sobre el reconocimiento de ese "resto" que distingue radicalmente nuestra crítica de los diversos refritos de la "crítica externa", véase "Heidegger en question", *loc. cit.*, pág. 26 y sig. (la desconstrucción de la metafísica, la diferencia ontológica).
3. F. Fédier, "L'intention de nuire", *Le Débat*, enero de 1988, pág. 136.
4. P. Aubenque, "Encore Heidegger et le nazisme", *ibid.*, págs. 113-115.
5. A. Finkielkraut, *L'Express*, 29 de enero de 1988.
6. Ph. Lacoue-Labarthe, "Heidegger, les textes en appel", *Le Journal Littéraire*, n° 2, diciembre de 1987-enero de 1988, pág. 116. El libro hasta sería triplemente sospechoso, por su tendencia a la escenificación, por su práctica de la amalgama y por la inclinación de su autor a negarse a leer realmente los textos de Heidegger.

7. A. Finkielkraut, *loc. cit.* Admitamos que, *por lo demás,* A. Finkielkraut, a diferencia de los heideggerianos ortodoxos, no pretende eludir las cuestiones de fondo. Lo que deplora, sobre todo, es la forma "publicitaria" que adoptó el debate.
8. Se encuentra, por ejemplo, una recopilación de los errores, cuya meticulosidad no puede ponerse en duda, en el artículo citado de F. Fédier, *Le Débat,* pág. 136 y sigs.
9. H. Ott, "Wege und Abwege. Zu Victor Farias'kritischer Heidegger-Studie", *Neue Zürcher Zeitung,* 4 de noviembre de 1987. H. Ott es conocido por sus investigaciones sobre la adhesión al nazismo de Heidegger; véase particularmente "M. Heidegger als Rektor der Universität Freiburg i. Br., 1933-1934", en *Zeitschrift des Breisgau-Geschichtverein,* 1983 (págs. 121-136) y 1984 (págs. 107-130); "Der junge Martin Heidegger Gymnasial-Konviktszeit und Studium", *Freiburger Diözesan-Archiv,* 1984, págs. 315-325; "Martin Heidegger als Rektor der Universität Freiburg 1933/34", en *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins,* 1984, págs. 343-358; "Martin Heidegger und die Universität Freiburg nach 1945", en *Historisches Jahrbuch,* 1985, págs. 95-128; "Martin Heidegger und die Nationalsozialismus", en *Heidegger und die praktische Philosophie,* colectivo, Fráncfort, 1988, págs. 64-77.
10. G. Granel, "La guerre de sécession", *Le Débat,* enero de 1988, pág. 142.
11. H. Ott considera necesario "insistir en las fuentes hasta ahora inaccesibles que pudo consultar Farias", ante todo los archivos del Estado de la República Democrática Alemana, y toma nota de lo que aportaron esos datos nuevos.
12. Ph. Lacoue-Labarthe, *op. cit.,* pág. 116.
13. A. Glucksmann, *Les Maîtres penseurs,* Grasset, 1977, pág. 99.
14. F. Fédier, *loc. cit.,* pág. 138.
15. Ph. Lacoue-Labarthe, *La Fiction du politique (Heidegger, l'art, la politique),* Estrasburgo, 1987, pág. 24. Véase asimismo pág. 34: si uno se pregunta dónde se situaba, dentro del nazismo, lo "inaceptable" a los ojos de Heidegger, "es evidente, pese a lo que se haya podido decir, que era en el antisemitismo".

16. E. de Fontenay, "Fribourg-Prague-Paris. Comme l'être, la détresse se dit de manières multiples", *Le Messager Européen*, nº 1, POL, 1987, pág. 94.
17. ¿Y cómo podría haber sido de otro modo, si ese biologismo racial pretendía dar un sustento supuestamente científico a una política, cuando, como todo el mundo sabe, a los ojos de Heidegger, no era la ciencia lo que conduce a "la verdad de lo que es"?
18. Aceptamos dejar aquí de lado todos los hechos alegados desde hace tiempo para denunciar la ambigüedad de la actitud de Heidegger en el terreno de la "cuestión judía", a saber: relaciones con Husserl, actitud respecto de Cassirer, redacción en 1933 de una circular de cumplimiento que privaba de toda ventaja a los estudiantes judíos cuyos padres eran ex combatientes del primer conflicto mundial, etcétera. Estos hechos o testimonios son perturbadores pero, al estar equilibrados por otros, no pueden ser concluyentes.
19. Tal es la tesis que sostiene Ph. Lacoue-Labarthe, *La Fiction du politique*, pág. 34. El autor, por otra parte, extrae de esa sospecha de "ceguera" un serio reproche dirigido a Heidegger: el de haber pensado que la "victoria del movimiento bien valía un poco de racismo: el antisemitismo se evaluaba en términos de pérdidas y ganancias". Véanse también sobre este punto las observaciones matizadas de M. Blanchot (*Le Nouvel Observateur*, 22 de enero de 1988), en las que se considera que "una especie de antisemitismo" no podría ser íntegramente ajeno a alguien que adhiriera en 1933, conservara su confianza en Hitler en 1936 y no aceptara nunca "opinar sobre el exterminio".
20. V. Farias, *op. cit.*, págs. 242-243.
21. *Ibid.*, pág. 133.
22. V. Farias, pág. 234 y sig. P. Aubenque, *op. cit.*, pág. 116, nota 2, observa que el dato se conocía desde las *Notizen zu Martin Heidegger* de Karl Jaspers, comp. por H. Saner, Múnich, 1978 [ed. cast.: *Notas sobre Martin Heidegger*, Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1990]. Por lo demás, en el libro de Farias no hay ninguna ambigüedad sobre la fecha en la que

sitúa este texto: "Descartado por el doctor Vogel en 1933, este texto fue nuevamente tenido en cuenta en 1935 por su sucesor", escribe Farias (pág. 235). En estas condiciones, qué sentido tiene escribir: "Hay que precisar que data de 1933 y no de 1935, como trata de hacer creer Farias". Sin duda, esta clase de procedimientos son los que autorizan a sugerir "dudas sobre la objetividad del autor y hasta sobre su buena fe". Sobre este informe, véase asimismo P. Lacoue-Labarthe, *La Fiction du politique*, pág. 39.

23. F. Fédier, *Le Nouvel Observateur*, 22 de enero de 1988, pág. 84.
24. A. Boutot, autor de *Heidegger et Platon* (PUF, 1987), *Le Monde*, 30 de octubre de 1987. Algo equivalente dice P. Aubenque, *loc. cit.*, pág. 113: "V. Farias aporta pocos elementos verdaderamente novedosos".
25. J. Derrida, *Le Nouvel Observateur*, del 6 al 12 de noviembre de 1987. Ph. Lacoue-Labarthe, "Heidegger: les textes en appel", *loc. cit.*, pág. 115: "Se sabía (los mejor informados sabían)...", En el mismo sentido, M. Deguy, "Le sozi de Heidegger", *Le Débat*, nº citado, pág. 131: "Como nos recuerda J. Derrida [...] la mayor parte de los hechos, si no ya todos, estaban establecidos y habían sido discutidos, conocidos y debatidos, desde Schneeberger y varios más".
26. H. Crétella, *Le Monde*, 30 de octubre de 1987.
27. A. Boutot, *loc. cit.*
28. Insistimos, sin querer entrar en el juego que consistiría en "defender" a Farias contra los heideggerianos. Hay que recordar que hasta entonces no existía ningún estudio comparable en el plano histórico: los trabajos de H. Ott, diseminados en múltiples artículos, no están traducidos; el estudio de Bourdieu de 1975 ("Heidegger, un professeur ordinaire", *Actes*, nº 5-6) no tomaba absolutamente en cuenta los hechos, sino solamente, como de costumbre, el contexto: en cuanto a las investigaciones de los seguidores de Derrida, no suministran un gran aporte documental y están redactadas en un estilo que las destina a un público confidencial de profesores de filosofía; por otra parte, cualesquiera que sean

los méritos, los artículos de las revistas especializadas nunca podrían tener el peso de un libro.

29. ¿Y qué se puede decir del propio Beaufret? Si tomamos en consideración la publicación de las cartas que este dirigió en 1978 y 1979 a R. Faurisson para apoyarlo en su cruzada "revisionista", parece que Beaufret ya estaba al corriente y desde hacía mucho tiempo de la verdadera duración de la adhesión nazi de Heidegger.
30. Véase la descripción que hace el propio Heidegger de la escena, en la entrevista publicada en *Der Spiegel*, trad. por J. Launay, "Résponses et questions sur l'historie et la politique", *Mercure de France*, 1977, pág. 11: "Por supuesto, yo seguía los acontecimientos que se desarrollaron entre enero y marzo de 1933 y también tuve ocasión de hablar con colegas más jóvenes. Pero entonces mi trabajo estaba dedicado a una vasta interpretación del pensamiento presocrático". Farias estableció que en realidad el acceso de Heidegger al rectorado formaba parte de la estrategia desplegada por el partido nazi para asentar su poder en la región de Baden con ayuda de las organizaciones de estudiantes.
31. "Appel aux étudiants de Fribourg à l'occasion du plébiscite organisé pour le 12 novembre 1933" (trad. en *Le Débat*, nº citado, pág. 182).
32. Véase, por ejemplo, el texto de 1945 llamado "Le Rectorat 1933/1934", remitido por Heidegger a su hijo y que quedó inédito hasta 1983 (comp. Klostermann y trad. en *Le Débat*, noviembre de 1983): "De este modo, esperaba yo poder hacer frente al empuje de personajes impropios y a la amenazadora preponderancia del aparato del partido y de su doctrina".
33. Sobre este objetivo y los medios que concibe Heidegger, véase el proyecto redactado en septiembre de 1934, *después de su dimisión al rectorado*, para la "Academia de profesores del Reich alemán" (citado por Farias, pág. 221 y sigs.): para educar a profesores capaces de realizar la universidad futura hay que "reconcebir la *ciencia* tradicional partiendo de las interrogaciones y las fuerzas del nacionalsocialismo".

34. Dejamos de lado aquí la dimensión puramente interpretativa del libro de Farias. Digamos solamente que su hipótesis principal (que por lo demás parece totalmente novedosa), es decir, que Heidegger adhería a la tendencia "S.A.", populista, radicalmente "revolucionaria" del partido nazi y que su retirada (relativa) de 1934 corresponde a la derrota, en el seno del partido, de Röhm y de sus partidarios, parece brillante. Heidegger continuó siendo miembro del partido y, hasta el final de la guerra, pagó escrupulosamente sus cuotas, pero, después de la "noche de los cuchillos largos" (30 de junio de 1934) pertenecía al campo de los vencidos. El texto titulado "Le rectorat" (*loc. cit.*, pág. 26) es, por otra parte, prácticamente explícito en este sentido: "En cuanto a las consecuencias posibles de mi dimisión al rectorado, yo no me hacía ilusiones desde la primavera de 1934; después del 30 de junio del mismo año, ya no me queda ninguna. Después de esa fecha, quien tomaba a su cargo una función dirigente en la universidad ya no podía ignorar con quién se estaba comprometiendo".

2. *Del humanismo al nazismo*

Las interpretaciones heideggerianas del nazismo de Heidegger

Dejaremos de lado el grado cero de la interpretación: la negación pura y simple a abordar la filosofía de Heidegger, si no ya a partir de su compromiso político, al menos en relación con él. Después de la aparición del libro de Farias, ¿cómo podría sostenerse todavía, como lo hacía J. Beaufret en 1984, que "Heidegger nunca hizo nada que haya podido motivar las acusaciones levantadas contra él" y que el cuestionamiento *político* de su filosofía corresponde a "la conspiración de los mediocres en nombre de la mediocridad"?[1]

En cambio, lo que merece un examen más profundo es un tipo de interpretación, utilizada desde hace tiempo por los heideggerianos, que consistía en relacionar el nazismo de Heidegger con el hecho de que, en 1933, su pensamiento aún no se había liberado por completo de la "metafísica de la subjetividad" y, por lo tanto, del humanismo. Esta es la interpretación que se expresa hoy en la fórmula de Ph. Lacoue-Labarthe "el nazismo es un humanismo". De modo que lo que debemos hacer es determinar con precisión la lógica de tal interpretación y, a la vez, compararla con la realidad de los documentos.

La interpretación ortodoxa

El argumento, en el fondo, es sencillo y consiste en oponer a Heidegger II contra Heidegger I: argumento muy conocido hace algunos años por quienes, aun siendo "heideggerianos ortodoxos", se negaban entonces, contra J. Beaufret, a considerar que en el "episodio del rectorado" no haya habido nada que ofreciera materia de interpretación filosófica, y en cambio se adherían a esta interpretación a partir de una posición estrictamente heideggeriana, la que habría construido progresivamente Heidegger al advertir, solo después de 1934, todas las consecuencias del "vuelco" que había sufrido su pensamiento desde la conferencia de 1929, *¿Qué es la metafísica?* Uno de nosotros, que compartió tal interpretación, puede decir con absoluto conocimiento de causa qué seducción ejercía y qué tranquilidad intelectual garantizaba, pues permitía hacer economía de un doloroso cuestionamiento de lo esencial.[2] ¿Puede permitirse agregar que, al leer lo que explican hoy los neoheideggerianos, a veces experimenta el mismo sentimiento de aquellos que descubrieron América?

Este intento de explicación tenía, en aquella época y del lado heideggeriano, la particularidad de tomar en consideración al menos una parte de los hechos, a saber, la posición extremandamente "revolucionaria" de que dan testimonio los textos de 1933-1934: si Heidegger adhería entonces hasta tal punto al proyecto de una "transformación total del *Dasein alemán*", en virtud de la "revolución nacionalsocialista", era sobre la base de cierto pensamiento en decadencia, el que le hizo escribir, por ejemplo, en el "Discurso del rectorado", que "la fuerza espiritual de Occidente" se hunde y busca en el movimiento en curso una alternativa a lo que de este modo se desploma. Ahora bien, si uno tratara de delimitar este pensamiento de la

decadencia, no podría menos que sorprenderse –tal era al menos la convicción que animaba entonces a la "interpretación ortodoxa"– al ver cómo aparecía prefigurado en *El ser y el tiempo*. La obra de 1927 anunciaba, en efecto, el tema central de una desconstrucción crítica del mundo moderno como mundo de la técnica. Ahora bien, ¿cómo hablar de decadencia, en relación con el universo contem-poráneo, sin que nazca inmediatamente el proyecto de un compromiso contra ese mundo? Y ¿cómo tal compromiso no iba a correr el riesgo, en semejantes condiciones, de alcanzar el nivel de un intento de regresar a un mundo "premoderno"? Y ahí estriba la ambigüedad: Heidegger describió en principio la decadencia (si se quiere: el olvido de la "vida con el pensamiento", en beneficio de la tiranía del "uno" o de la "publicidad", en cualquier sentido, superficial o no, que quiera entendérsela) como una posibilidad del hombre, como una *estructura* de la existencia humana (*Dasein*), y al mismo tiempo parecía que para *El ser y el tiempo* esa posibilidad se hacía realidad electivamente en lo que los textos ulteriores describirían como la época moderna. Se planteaban así dos problemas que requerían una lectura atenta de la obra fundadora: por una parte, ¿en qué sentido tal pensamiento de la decadencia daba acceso a un posible activismo? Y, por otra parte, ¿según qué lógica se determinaba que, desde ese momento, ese posible activismo era de tendencia antimoderna?

En realidad, *El ser y el tiempo* comenzaba con la afirmación de una decadencia, la del pensamiento del Ser: "La cuestión del Ser ha caído hoy en el olvido", pues, a partir de su nacimiento griego, la ontología "cae en la tradición",[3] hasta tal punto que el Ser que "antes había que descubrir", "declinó en el ocultamiento".[4] Decadencia del pensamiento, pues, como lo dirá posteriormente en la *Introducción a la metafísica*, y decadencia del Ser entendida

entonces sencillamente como alejamiento de la cuestión del Ser. ¿O cómo concebía Heidegger en 1927 esta doble decadencia? Desde este punto de vista, podrían mencionarse tres pasajes clave:

– § 21: en esta sección Heidegger insiste en el hecho de que "el pasar por alto el mundo y los entes que inmediatamente hacen frente no es casual, no es una omisión que hubiera simplemente que corregir", sino que, fuente evidente de la decadencia histórica de la ontología, "se funda (*gründet sich*) en una forma de ser esencial del 'ser-ahí' mismo".[5]

– § 27: dedicado al "uno" (impersonal), precisa de qué forma de ser se trata, al explicar que, si la ontología moderna no piensa más en la mundanidad del mundo y se atiene cada vez más a tomar en consideración, con el nombre de "mundo", a los diversos entes intramundanos, es porque el *Dasein*, caído en el "uno", se cuida únicamente de los objetos de la preocupación: "En este absorberse en el 'mundo' se pasa por alto el fenómeno mismo del mundo y aparece en su lugar lo 'ante los ojos' dentro del mundo, las cosas. [...] Así es como la exhibición del fenómeno positivo del 'ser en el mundo' inmediatamente cotidiano hace posible ver hasta las *raíces* el error de la exégesis ontológica de esta estructura del ser".[6] En suma, es la caída del ser-en-el-mundo en la preocupación incansable de los únicos entes disponibles lo que está en la base del olvido del fenómeno del mundo, olvido que es lo mismo que el olvido del Ser.[7]

– § 43-a: dedicado al problema filosófico de la realidad del mundo exterior, consuma esta instalación de la caída humana como raíz de la decadencia histórica del pensamiento. Heidegger muestra allí cómo la aparición del problema de la realidad del mundo supone una interpretación tácita de la mundanidad como subsistencia,

interpretación que, a sus ojos, constituye una verdadera "destrucción" (*Zertrümmerung*) del "fenómeno original del ser-en-el-mundo". No hace falta recordar aquí en qué pueden consistir para Heidegger esa destrucción y ese extravío ontológicos: los §§ 20 y 21 están dedicados a ellos. En cambio, es esencial la afirmación de que "el *fondo* (*Grund*) de esto (de esta interpretación de por qué el pensamiento olvida su cuestión) estriba en la caída del ser-ahí, que motiva el desplazamiento de la primaria comprensión del ser hacia el ser como 'ser ante los ojos'".[8] El fondo de la historia declinante de la ontología (olvido del Ser) debe situarse, pues, en la orientación electiva del *Dasein* caído hacia lo que está disponible como objeto de preocupación: no habría manera más explícita de relacionar la decadencia del pensamiento con la caída humana.

Ahora bien, si se respeta fielmente lo esencial de las enseñanzas de *El ser y el tiempo* en lo referente a la caída, establecer esta relación parecía incomprensible. En efecto, *El ser y el tiempo* insiste en el carácter "estructural", por así decirlo, de la caída: al pertenecer al ser mismo del *Dasein*, la caída es un "existenciario" y define, pues, "la naturaleza permanente e inmediata del ser-ahí",[9] una "manera de ser" de todo *Dasein*, "*mientras* sea lo que es",[10] "una estructura ontológica esencial del ser-ahí mismo".[11] La caída no es por lo tanto en modo alguno un "accidente" que sobrevendría del exterior al ser-hombre, sino que es un "*Seinsmodus des Daseins*" y hasta un "*Grundart des Seins des Da*": un modo de ser fundamental del ser-ahí,[12] tal que, desde el momento en que hay *Dasein*, hay caída, como hay (estos son los otros dos "existenciarios" o caracteres ontológicos) existenciariedad y facticidad. De ahí la reaparición constante, en *El ser y el tiempo*, de la locución "*je schon*" ("siempre-ya") para indicar que el *Dasein* está "siempre-ya caído",[13] o de la expresión "*zumeist und zunächst*": el ser-ahí está caído "regularmente

e inmediatamente".[14] *En esta lógica*, la de un enfoque *estructural* de la caída, esta no debe concebirse en modo alguno como surgida un día sobre la base de alguna autenticidad originaria: el *Dasein* es en la medida en que su caída *ya* se ha producido. Ahora bien, esto es precisamente lo que puede hacer que parezca extraño e incluso, sobre la misma base, incomprensible la idea de establecer una relación entre la decadencia histórica de la ontología ("el Ser que antes había que descubrir declinó luego en el ocultamiento") y esta caída *estructural* del ser-ahí (el *Dasein* está siempre-ya caído): pues si es la caída del *Dasein* lo que "fundamenta" el olvido del Ser y si, como lo sugiere la primera página de *El ser y el tiempo*, la ontología griega todavía no era completamente víctima de tal olvido, es menester pensar de cierto modo que el *Dasein* griego no estaba tan perdido en la caída como el *Dasein* moderno. En consecuencia, la caída, estructural en los textos citados, debe aparecer también como histórica y, por así decirlo, como históricamente variable.

El intérprete podría verse intensamente tentado a atribuir a este deslizamiento un alcance considerable. Porque de ello habría que suponer que, para leer a Heidegger, la caída podía instalarse de manera más o menos radical; en ese caso toda la dificultad estaría en conciliar esta variabilidad de la caída del ser-ahí con la estructura del "siempre-ya". Ahora bien, en *El ser y el tiempo*, Heidegger no vacila en comprometerse a veces en este sentido: así el "uno", cuyo dominio es una de las figuras más características de la caída, "tiene diversas posibilidades de concreción dentro de la forma de ser del 'ser-ahí'. Lo perentorio y expreso de ser dominación puede cambiar históricamente".[15] Texto capital en el que se hace explícito el paso de lo estructural a lo histórico: si puede haber grados de la caída del *Dasein*, nada impide pensar que el

Dasein de la "gran época griega" estaba de algún modo "menos caído" que el *Dasein* moderno. Pero, en ese caso, ¿cómo explicar estas variaciones históricas de la caída? ¿De qué o de quién se las debe hacer depender? También aquí habría que medir las difíciles redisposiciones que exigiría hacer este deslizamiento en el interior del pensamiento de la "caída del ser-ahí".

En efecto, de conformidad con la estructura del "siempre-ya", la caída debería escapar a toda determinación estrictamente individual: "manera de ser del ser-ahí", la caída no tiene en principio nada que ver con la actitud de ningún *Dasein* particular. Ahora bien –y aquí estamos ante otro indicio, perturbador, de la sorprendente tensión inherente a *El ser y el tiempo* y a su pensamiento de la caída–, de cierto modo, Heidegger coloca, sin embargo, al ser caído del lado de las determinaciones individuales: ¿no es acaso eso lo que supone la idea de que la caída sea conjurable o reversible? Recordemos en este sentido la parte que se le reconoce a la angustia en el § 40, en el que se describe la experiencia del *Dasein* angustiado como una experiencia en la que, al estar anulados la importancia y el sentido de los entes (el "mundo" como universo de la utilidad), surge la presencia bruta del Ser: "La angustia quita [...] al ser-ahí la posibilidad de comprenderse, cayendo, por el 'mundo' y el público 'estado de interpretado'. Arroja al ser-ahí contra aquello por que se angustia, hacia su poder-ser-en-el-mundo propio [...]. La angustia saca al ser-ahí de su caída".[16] Aun cuando la angustia aparece descrita como una experiencia excepcional en el seno de la caída, ese "sentimiento de la situación", se ve investida de una función decisiva (que comparte, en el § 16, con la experiencia del útil inutilizable): la de hacer recuperar lo que se perdió en la caída, es decir, el conocimiento de nuestro ser-propio, la atención prestada al ente en su simple presencia. En esto se elabora un concepto de la caída que

incluye una reversibilidad posible: en resumidas cuentas, ayudado un poco por la casualidad (que hace surgir la angustia o que nos enfrente a un útil que de pronto se ha vuelto extraño), el hombre *puede*, con la condición de no dejar pasar la ocasión que se le ofrece, superar la doble escisión que lo separa de sí mismo y de lo que es. En este sentido, *depende* del hombre que la caída continúe o no siendo predominante en él. Eventualidad cuyo reconocimiento tiene –no nos cansaremos de insistir en ello– una importancia capital en la lógica de *El ser y el tiempo*: en efecto, así se encuentra fundada, al mismo tiempo que la legitimidad de la *crítica* (el abandono a la caída, si la caída ya no es una simple estructura, puede ser denunciado), la significación posible de un *empeño* que aspira a dinamizar el esfuerzo por superar la caída; *crítica* y *empeño* que con justicia el pensamiento de la caída como pura estructura de la existencia humana excluía.

Sin embargo, toda la cuestión consiste en saber si esta *reversibilidad* de la caída, admitida por *El ser y el tiempo*, no amenazaba directamente la *necesidad*: si la caída puede cesar, ¿por qué no podría no haber sobrevenido nunca y haber sido desconocida para, por ejemplo, el *Dasein* griego? Mejor (o peor) aún: ¿por qué no podría desaparecer de una cultura en la que el *Dasein* asumiera la angustia? Podía así comprenderse cómo *El ser y el tiempo* proponía un fundamento de la decadencia del pensamiento (es decir, también de la decadencia del Ser) sobre el ser-caído del hombre. Pero, en esta perspectiva, se veía también introducir el tema de una *responsabilidad esencial del hombre en el seno de esta decadencia*, en el sentido en que, si "el fenómeno originario de la verdad" (como develamiento, como surgimiento del Ser) queda enmascarado, lo hace en la medida en que "la comprensión del Ser que se impone inmediatamente al ser-ahí" (= la interpretación de lo real como disponibilidad para el uso) y que corresponde a las

características del ser-ahí caído (en el mundo de la preocupación y, por lo tanto, de la utilidad, en suma: en lo que ha de convertirse el mundo de la técnica y de la cultura entendida como industria) "hoy no ha sido aún superada fundamental y expresamente".[17] *Lo que se situaba así en el orden del día era la tarea de tal superación, tarea que a nosostros nos correspondía emprender y poder llevar a buen término.* ¿Cómo no sentir, pues, la tentación de considerar que esta redisposición del régimen de la caída en el interior mismo de *El ser y el tiempo* llevaba a sacar conclusiones que la obra de 1927, sin formularlas de manera expresa, evidentemente sugería?

Puesto que, al procurar asignar un fundamento humano al destino decadente del pensamiento, al atribuir al hombre la tarea, en virtud de un retorno a su ipseidad propia, de socavar la caída, *El ser y el tiempo* ¿no daba acceso a cierto "activismo"? El pensamiento de la decadencia construido en la obra desembocaba, en efecto, en hacer apoyar un eventual giro del destino en la libre decisión del *Dasein*, capaz de conquistar la autenticidad siempre que "se exija a sí mismo esa autenticidad"[18] y se empeñe resueltamente en transformar su modo de ser con el objeto de ganar su ser propio. Así podía elaborarse una interpretación que pusiera directamente en relación esta dimensión aun *antropo-lógica* de *El ser y el tiempo* (en el sentido en que el *Dasein* continúa siendo allí el fundamento de su destino) con el compromiso de 1933-1934. Porque, ¿qué dice Heidegger en sus discursos y en sus proclamas? Esencialmente, que ha llegado el momento decisivo de saber si el futuro completará la decadencia que ha sido la historia del mundo: "¿Debemos junto con Occidente todo hundirnos en la decadencia (*Verfall*)?";[19] una decadencia que el "Discurso del rectorado", repitámoslo, identifica como "decadencia espiritual": "La fuerza espiritual de Occidente vacila y su edificio se tambalea,

la apariencia muerta de la cultura se desploma".[20] Ahora bien, ante esta decadencia, la actitud del rector de la Universidad de Friburgo consiste en convocar a cada uno a una verdadera conversión de su ser: "Depende de vosotros continuar siendo de aquellos que siempre van adelante, quienes preparan", dice el "Llamamiento a los estudiantes" del 12 de noviembre de 1933.[21] Y ¿qué es lo que hay que preparar? Un "regreso a las raíces", dice Heidegger unos días después, mediante lo cual "se recuperará esta exigencia original de todo *Dasein* que es preservar y salvar su esencia".[22] Podía, pues, suponerse que se estaban oyendo las palabras de *El ser y el tiempo* hasta en los textos del rectorado: *El ser y el tiempo* había concebido la posibilidad de un vuelco de la decadencia con la condición de que el hombre decidiera recuperar la autenticidad de su *Dasein*; los textos del rectorado multiplican las invocaciones a la acción, al despertar,[23] desarrollan abundantemente el tema de "la decisión que hay que tomar"[24] o el del compromiso. En estos textos, como en 1927, el destino futuro del mundo y del pensamiento depende del esfuerzo de cada uno por alcanzar la autenticidad. Única desviación, evidentemente, de una importancia abismal: aparecía la convicción de que una reorganización sociopolítica podía favorecer ese retorno a la ipseidad, y la marcha hacia la autenticidad que se iniciaba con la experiencia personal de la angustia aparecía, desde entonces, acompañada por el aliento dado por una nueva organización del trabajo, de la universidad y de la economía.

Lo que aquí se analizó como interpretación "heideggeriana ortodoxa" del nazismo de Heidegger podía sin embargo concluir de la manera siguiente:

> Es evidente que esta convicción de la acción positiva de la "revolución nacionalsocialista" (la cual "implica la conmoción

total de nuestro *Dasein* alemán") solo podía darse en Heidegger sobre la base de una concepción de la decadencia, según la cual el destino y su orientación en un sentido determinado dependen sobre todo del hombre: la actividad del rector de 1933 no es más que la consecuencia de la ambigüedad *filosófica* inherente a la obra de 1927, y los alemanes de 1933 debían estar "resueltos a la acción" por lo mismo que el *Dasein* de *El ser y el tiempo* estaba resuelto ante la muerte. Lo que se considera un error político era, en realidad, fundamentalmente un extravío filosófico, quizás la última desviación producida en la historia del pensamiento mediante una manera de filosofar para la cual el hombre es siempre y en todas partes centro de referencia, manera de filosofar que Heidegger sería precisamente el primero en estremecer violentamente. Pero el Heidegger de *El ser y el tiempo* no es todavía esa clase de filósofo. Esta manera de filosofar de la que, por otra parte, el "episodio" de 1933-1934, lejos de ser un episodio en el sentido de un acto aislado sin relación con lo esencial de la trayectoria, es su manifestación más dramática, esta perspectiva para la cual todavía la vía para alcanzar el objetivo del pensamiento está en la interrogación sobre el hombre, ¿no muestra acaso la huella, tal vez tardía, de la metafísica y de sus modos de meditación sobre un camino que debía conducir a otros parajes? El propio Heidegger dirá: "Uno no se deshace de la metafísica como se deshace de una opinión". Acabamos de comprobarlo [...]."[25]

Doce años después, al confrontarla con lo que ahora sabemos, particularmente gracias a Farias, del "legajo Heidegger", ¿qué reflexiones nos sugiere este tipo de interpretación?

–Convengamos ante todo que esta interpretación tenía, no diríamos cierta audacia, pero al menos un mérito: se negaba a ver en la interrogación *política* de la filosofía de Heidegger un simple elemento de la "conspiración de los mediocres en nombre de la mediocridad". La cuestión se

percibía, en cambio, como legítimamente extraída de una lectura preocupada por comprender lo que había sido la empresa heideggeriana.

– Admitamos asimismo que, sin embargo, la interpretación propuesta era en alto grado ingenua: ciertamente salvaba lo esencial (Heidegger II), ya oponía a Heidegger contra Heidegger, pero, ¿a qué precio? Esta interpretación ortodoxa atribuía el nazismo de Heidegger al efecto de la *desviación humanista de su primera filosofía*: si Heidegger había podido ser nazi, era porque aún confiaba el destino de la época al esfuerzo voluntarista del hombre (del *sujeto*) por recuperarse a sí mismo (por realizar su esencia). Lo que había que comprender era que un Heidegger más tardío, más liberado de esas secuelas de la metafísica que son el humanismo y sus "cómplices", el voluntarismo y el decisionismo, no habría cometido en modo alguno semejante error; en todo caso, y esto era por supuesto lo esencial, una referencia a Heidegger capaz de poner en contraposición el Heidegger II (la desconstrucción heideggeriana de la metafísica de la subjetividad y del humanismo) y el Heidegger I (el pensamiento todavía humanista, por lo tanto metafísico, de la autenticidad, la propiedad, etcétera) no solamente se sustraería a la lógica de este error, sino que hasta sería la única capaz de descubrir tal lógica.

Sin duda, el alcance de la operación (permitir una mejor administración de la herencia heideggeriana dando por terminada, sin negarla, la cuestión del nazismo de Heidegger) pudo ocultar su debilidad, que estriba en una paradoja inverosímil: aquello mismo que, venido de *El ser y el tiempo*, hubiera podido impedirle todavía adherirse al nazismo, es decir, cierto sentido de esa "ipseidad" propia del hombre que precisamente todo el nazismo aniquilaba, aparecía denunciado como la raíz misma de lo que

Heidegger designó ulteriormente como su "mayor tontería".

La ingenuidad de tal interpretación no está sin embargo desligada del desconocimiento caricaturesco que se alimentaba, en el círculo alentado por J. Beaufret, respecto del compromiso político de Heidegger; y *es por ello, vale la pena insistir en esto, que el libro de Farias es tan importante y renueva en este punto el debate interpretativo:* porque, ante la revelación de que en 1933 no se trató en modo alguno de una equivocación inadvertida, sino de una adhesión profunda y duradera, la "interpretación ortodoxa", abandonada desde mucho tiempo antes por otras razones, por aquellos que reflexionaron sobre la verdadera naturaleza del humanismo, ya no puede dejar de presentar dificultades a quienes se instalaron en el lecho todavía tibio. ¿A quién se le hará creer ahora que porque era todavía demasiado humanista, Heidegger cuestionaba las relaciones de uno de sus colegas y amigos con el "judío Fränkel", estimaba que la revolución en la universidad debía implicar un esfuerzo por "reconcebir la ciencia tradicional a partir de las interrogaciones y las fuerzas del nacionalsocialismo", y hasta alentaba a sus estudiantes a no dejar que su "lucha dura" fuera ahogada por "ideas cristianas y humanistas".[26] Hace quince años se informaba sobre la "desviación staliniana" del marxismo que contaminaba el movimiento obrero con el "fetichismo del hombre" situado "en la base de toda ideología burguesa":[27] en la misma época del antihumanismo multiforme, uno podría haberse sentido tentado, si era prisionero de una de las variantes de ese antihumanismo, *pero también porque se ignoraba la amplitud del compromiso nazi de Heidegger*, interpretarlo como una "desviación humanista" o una "desviación metafísica". ¿Pero hoy?

No es una paradoja menor ver aparecer con formas diversas, en el seno del presente debate, la estructura de esta "interpretación ortodoxa". Por ejemplo, ¿dice algo diferente A. Finkielkraut cuando explica las cosas en los siguientes términos?

> Estoy convencido de la necesidad de plantear sin pretextos el problema de la adhesión de Heidegger al nacionalsocialismo. En esta perspectiva, quizás sea necesario retomar la célebre oposición entre el mundo inauténtico de la cotidianidad, "en el que cada uno es el otro y nadie es uno mismo" y la autenticidad suprema de la libertad para la muerte. Al ser la muerte nuestra posibilidad más específica, "sin relación con el *Dasein* de los demás'", es la resolución de la libertad para la muerte lo que nos sustrae del anonimato cotidiano y nos hace nacer a nosotros mismos. Heidegger vio en ella la *autenticidad*, lo "propio" del hombre [...]. Es simple probar que Heidegger vio, en el *pathos* heroico revolucionario del nacionalsocialismo, una apelación a la *autenticidad* alemana, es decir, la traducción política de su filosofía.[28]

Dejemos aquí de lado la dificultad que puede presentar, para un análisis centrado en la oposición entre "la vida con el pensamiento" y la "barbarie" de los medios (lo que Heidegger llamaba la tiranía del "uno" y de la "publicidad"), no hacerse cargo de esta noción heideggeriana de existencia auténtica que designa precisamente la capacidad, que solo el hombre posee, de trascender el mundo de la utilidad, de la técnica, y de sustraerse a la naturaleza y a la cotidianidad en un impulso de libertad y limitémonos simplemente al contexto del debate sobre el "caso Heidegger". En la actualidad, reinscribirse en el marco de la interpretación ortodoxa parece tan difícil que se comprende más fácilmente por qué era necesario, a la vez, discutir la amplitud de la renovación y denunciar la ligereza científica del trabajo

realizado. En el fondo, ese era el precio que había que pagar por salvar el pensamiento heideggeriano de una interrogación más profunda sobre sus relaciones con el nazismo que aquella que se satisfacía, en la perspectiva de la interpretación ortodoxa, sacrificando alegremente al Heidegger I (que aún habla de autenticidad) para salvar al Heidegger II (que ha abandonado ese vocabulario) o hasta (*pero, ¿no es esta una simple variante de la interpretación ortodoxa?*) sacrificando un Heidegger real contra un Heidegger posible.

Así, las reacciones que provocó la aparición del libro de V. Farias comienzan a revelar su profunda lógica: lograr que se mantengan, respecto del nazismo de Heidegger, los esquemas interpretativos ya probados. Desde este punto de vista, la evocación de otro estilo de interpretación que haga vacilar el efecto creado por Farias puede completar provechosamente el análisis.

La interpretación derridiana

En efecto, hay que distinguir la interpretación derridiana[29] de la interpretación ortodoxa, quizá no tanto en la medida en que su esquema sería absolutamente irreductible al precedente, como porque en este caso la explicación del nazismo de Heidegger, lejos de presentarse acompañando un simple análisis del pensamiento del filósofo, reivindica, por el contrario, su enraizamiento en una especie de heideggerianismo disidente.

La tesis sostenida en *Del espíritu* merece un examen tanto más atento por cuanto un número considerable de heideggerianos, generalmente menos "disidentes", se adhirieron con estrépito a lo que percibieron en la obra de Derrida, y en el marco de la presente controversia, como

una inesperada "salida de emergencia". Allí podemos ver una de las enseñanzas más claras dejadas por el legajo reunido por *Le Débat*. Veamos, por ejemplo, lo que dice P. Aubenque:

> Creo que hay verdaderamente una ruptura –ruptura de estilo, de nivel, de pensamiento– entre las obras filosóficas de Heidegger anteriores a 1933 y los discursos de circunstancia de 1933, entre los que se incluyen los discursos del rectorado. Derrida acaba de demostrarlo brillantemente respecto de la utilización nueva, en los discursos de 1933, de la palabra *Geist*, término en este caso trivial, pero cuya utilización positiva en boca de Heidegger es nueva y, paradójicamente, inquietante, después de la "desconstrucción" a la que había comenzado a someter esta noción en sus obras anteriores.[30]

¿Qué explica pues Derrida? Parte de una comprobación. Precisémosla. En 1927, el § 10 de *El ser y el tiempo* hace una enumeración de los conceptos que deben desecharse de la interrogación sobre el *Dasein* para no recaer en las trampas de la metafísica y de la antropología. Entre estos conceptos-obstáculos, está, por supuesto, la de "sujeto", porque "toda idea de 'sujeto', en tanto no ha sido previamente puesta en claro en virtud de una determinación ontológica fundamental, participa aún *ontológicamente* de la posición de un *subjectum* (ὑποκείμενον)".[31] En aquella época, la crítica del término "sujeto" se refiere, pues, a su facultad de inducir una interpretación de la existencia como "subsistencia", incompatible con la determinación específica de la existencia humana como ec-sistencia (trascendencia): hablar del *Dasein* como de un "sujeto", sería sustancializarlo y, por lo tanto, concebirlo en el modo de la cosa. Por la misma razón deben "evitarse", precisa Heidegger, las nociones de "el alma, la conciencia, el espíritu, la persona", pero también las de "vida" y "hombre", en tanto no se

plantee y resuelva la cuestión de saber lo que debe entenderse por esas instancias "cuando no se las reduce a cosas". De modo tal que la "analítica del *Dasein*" no será ni una "psicología", ni una "filosofía de la vida" y ni siquiera una "ciencia del espíritu" (*Geisteswissenschaft*) en el sentido en que empleaba la expresión Dilthey, quien sin embargo contaba con las simpatías de Heidegger.[32] ¿En virtud de qué, cuando, a pesar de todo, a *El ser y el tiempo* le llega el momento –ya que hay que hablar con precisión– de evocar el espíritu, la palabra solo aparece entre comillas?[33] En tanto no se hubiera cumplido lo que Heidegger llama "la tarea de una desconstrucción de la historia de la ontología", esta precaución es de rigor para, de algún modo, mantener a distancia la palabra y evitar al pensamiento la carga de contaminación virtual que el término entraña.

Ahora bien, en 1933, en su "Discurso del rectorado", Heidegger evoca el espíritu liberándose de la profilaxis de las comillas, salvo cuando se trata de designar lo que el espíritu no es. Por ejemplo: "Porque el 'espíritu' no es ni la sutileza vacía, ni el juego sin compromiso del buen sentido, ni el ejercicio sin límites del entendimiento que se libra a sus análisis; tampoco es la razón universal. El espíritu es lo contrario: en una armonía que toma su tono del origen, poder decidirse por la esencia del ser".[34] Y Derrida señala con justicia cómo, paralelamente, todo el "discurso" atribuye un lugar, central en su dispositivo, a la valorización de lo espiritual (*geistig*). Heidegger, lejos ya de protegerse de la palabra, la subraya y lo hace desde la primera frase: "Hacerse cargo del rectorado es obligarse a guiar *espiritualmente* esta alta escuela". También podemos leer así que "los Führer son guiados a su vez [...] por la inflexibilidad de esta misión espiritual histórica del pueblo alemán" y además que "el mundo *espiritual* de un pueblo" es "la capacidad de conservar la más profunda de sus fuerzas de tierra y de sangre".

Agreguemos que la observación tendría la misma validez, en el caso de los demás textos del rectorado, por ejemplo, cuando en aquel famoso "llamamiento" para el plebiscito del 12 de noviembre de 1933 que se clausuró mediante la orden terminante de transformar al Führer en la única "ley" de la realidad alemana, Heidegger definía la tarea de los estudiantes en virtud de su participación "en la creación de la futura alta escuela del espíritu alemán". El hecho, pues, no deja dudas: los textos de 1933-1934 exaltan lo espiritual y el discurso heideggeriano está "atravesado, transido, iluminado, determinado [...] por el espíritu".[35]

¿Cómo interpreta, sin embargo, Derrida ese desplazamiento léxico y cómo lo relaciona con el compromiso nazi de Heidegger? La respuesta parece sutil y consiste en atribuir al rector de 1933 una "estrategia retorcida".[36] En esta perspectiva, en realidad, Heidegger nunca habría renunciado a su gestión desconstructiva *de principio* respecto del léxico del espíritu, pero en 1933, para diferenciarse de un nazismo biológico y racial que apelaba a las fuerzas naturales y que –como ya lo hicimos notar– él nunca abrazaría, se habría visto obligado a dar al movimiento una versión "espiritualizada", acentuando, contra la celebración de la naturaleza, la valorización del espíritu. A ello se deberían la desaparición de las comillas protectoras y la aceptación de una terminología con cuya desconstrucción el empeño de Heidegger no había terminado. Si se quiere, se trataba de una especie de ética espiritualista provisional, alentada por consideraciones puramente estratégicas. Pero –y esta es la punta de la interpretación propuesta por Derrida– esta caída, aparentemente tan anodina, de las comillas, ¿no termina transformándose en una caída más grave y hasta en una recaída en una antropología tradicional heredada del cristianismo y en esa metafísica del alma, del

sujeto o del espíritu de la que en 1927 "la analítica del *Dasein*" procuraba liberar al pensamiento? Prestemos atención a la sospecha derridiana:

> ¿Qué precio tiene esta estrategia? ¿Por qué se vuelve fatalmente contra su "sujeto", si se puede decir y como corresponde decir, justamente? Porque uno sólo puede despegarse del biologismo, del naturalismo, del racismo en su forma genérica, uno sólo puede *oponerse* a ellos, reinscribiendo el espíritu en una determinación oposicional, rehaciendo una unilateralidad de la *subjetividad*, aunque sólo sea en su forma voluntarista.[37]

Estas líneas merecen un comentario minucioso, por cuanto lo que sugieren –si uno se toma el trabajo de desarrollarlo, de desplegarlo– plantea graves cuestiones. A fin de recusar una dimensión del nazismo (o lo que a sus ojos parecía ser nada más que una dimensión del nazismo), Heidegger habría adoptado una actitud que incluía una triple relación con el nazismo:

– En primer término, Heidegger corre el riesgo de "espiritualizar el nazismo",[38] al conferirle "la legitimidad *espiritual* más tranquilizadora y más elevada". Estaríamos aquí ante una relación de contribución involuntaria, en virtud de la adopción torpe de una estrategia que escapa a "quien cree controlarla".

– Pero, al tratar de "redimir" o de "salvar" el nazismo imprimiéndole una marca de espiritualidad, Heidegger quita la marca de su compromiso: la relación sería, pues, de compromiso/rompimiento, de seudopertenencia,[39] o de pertenencia crítica, en virtud de la construcción de un discurso que "*no parece* pertenecer ya al campo 'ideológico' en el cual se apela a fuerzas oscuras, a fuerzas que no serían espirituales, sino naturales, biológicas, raciales".

– No obstante, y aquí es donde se cerraría la trampa sobre Heidegger, al querer separarse, distanciándose del biologismo, Heidegger se instalaría a pesar de todo y sobre todo (sin duda esto sería lo esencial) *a su pesar*, respecto del nazismo, en una relación de acomodamiento o (Derrida empleará el término) de "complicidad": porque al oponer al naturalismo nazi solamente la determinación del espíritu, Heidegger vuelve a poner en escena una figura de la "subjetividad" que, como tal (porque concibe al hombre como un subsistente y no como un ec-sistente), contiene en sí misma la idea de una "esencia". Por esta vía habría de reintroducirse el principal tema mediante el cual se afirmaría dramáticamente el acomodamiento: el de una "caída espiritual", por consiguiente, de una pérdida de la esencia, que están viviendo los pueblos de Occidente. Ante esta caída, podía lanzarse una llamamiento al pueblo que mejor pudiera resistir esta pérdida de la esencia, es decir: el pueblo alemán, "pueblo metafísico" por excelencia, "el más espiritual", pero también "el más expuesto al peligro", por estar aprisionado entre el Este y el Oeste, entre la URSS y los Estados Unidos, entendidos como caras equivalentes del olvido de la esencia. Por ello podía atribuírsele a él la "gran decisión" que comprometería el destino de Europa, la decisión de desplegar "nuevas fuerzas *espirituales* partiendo de ese medio".[40] No vale la pena continuar insistiendo: a través de la determinación de la espiritualidad como subjetividad del sujeto opuesta a la naturalidad de la naturaleza, la estrategia de demarcación elegida por Heidegger se habría convertido, en virtud de lo que provocó (y particularmente ese voluntarismo que implicaba el tema de la "gran decisión"), en la peor de las complicidades.

La hipótesis puede parecer seductora y hasta ingeniosa. Descubre, en esta senda que conduce desde *El ser y el tiempo*

a los textos del rectorado, una lógica que perdona, al menos en parte, la obra de 1927: en esta perspectiva solo podría reprocharse a *El ser y el tiempo* el hecho de no haber culminado, o al menos no haber llevado suficientemente lejos, la desconstrucción, no obstante estimada necesaria, de nociones tales como la de "espíritu", lo cual habría impedido la "estrategia retorcida" de 1933. O mejor aún, se percibiría así de qué modo, en 1933, Heidegger pudo ser nazi y a la vez no serlo (escapar al nazismo biologizante de un Rosenberg). Sin embargo, para comprender verdaderamente las ventajas que ofrece la interpretación propuesta y las razones por las cuales consiguió el apoyo de tantos "heideggerianos ortodoxos", tal vez sea necesario observar principalmente en qué medida permite un doble salvamento:

a) Ante todo, el salvamento de Heidegger: porque si él fue nazi solo por no haber adoptado contra el nazismo una estrategia que imposibilitara una desconstrucción más acabada de la metafísica del sujeto, es el propio Heidegger quien nos salva de Heidegger (y del nazismo), al salvarse a sí mismo, cuando ulteriormente lleva a buen término la desconstrucción del espíritu. Derrida muestra, en efecto, cómo en 1953, veinte años después del "Discurso del rectorado", el comentario de un poema de Trakl opone al adjetivo *geistig* (lo espiritual, entendido en el sentido platónico y, por lo tanto, metafísico como lo antinatural o no natural) el término *geistlich*, que designa otra acepción de lo espiritual, en el sentido, esta vez, de lo sagrado. Concebido partiendo de lo *geistlich*, el *Geist* ya no tendrá nada que ver con la determinación metafísica del espíritu: el espíritu ya no remite a la esfera de lo intelectual o de lo inteligible, es fuego, exaltación, y semejante concepción del espíritu, sean cuales fueren las ambigüedades[41] que pueda contener, escaparía en todo caso a la metafísica y a

sus terribles implicaciones potenciales. Así queda restablecida una primera característica de la "interpretación ortodoxa" del episodio del rectorado: la aberración cometida remite ahora mucho más a un estado inconcluso del pensamiento de Heidegger que a la verdad última de este pensamiento, de modo que se puede volver a oponer a Heidegger contra Heidegger.

b) El salvamento se refiere también, por supuesto, a lo esencial del legado heideggeriano, a saber, la crítica de la metafísica de la subjetividad y el cuestionamiento del humanismo. Porque, por cierto, a diferencia de la interpretación ortodoxa, la interpretación derridiana no consiste en sostener de plano, sin mediaciones, que Heidegger fue nazi porque aún estaba aferrado a la metafísica del sujeto y al humanismo que era inseparable de aquel: lo que sugiere es que, al tratar de escapar de cierto nazismo apelando a un pensamiento de la subjetividad como espiritualidad, Heidegger habría estado forzado a recaer en una indefectible complicidad con el "espíritu de la época". Casi un refinamiento, la segunda característica de la interpretación tradicional aparecería, pues, con toda claridad y es fácil comprender la satisfacción de los heideggerianos ortodoxos: los valores del sujeto y del humanismo son inseparables de complicidades siempre virtuales con lo que esos valores pretenden denunciar. Una prueba de ello es la generalización que Derrida cree poder hacer partiendo de su demostración:

> La presión de este programa (la presión que ejerce sobre aquellos que lo asumen, el programa de una oposición al nazismo que se expresa por referencia a la "subjetividad") continúa siendo muy fuerte, domina la mayor parte de los discursos que hoy se oponen –y continuarán haciéndolo por mucho tiempo– al racismo, al totalitarismo, al nazismo, al fascismo, etcétera, y se oponen en nombre del espíritu y hasta de la libertad del espíritu, en nombre de una axiomática –por

ejemplo, la de la democracia o la de los "derechos humanos"– que, directa o indirectamente, remite a esta metafísica de la subjetividad. Todas las trampas de la estrategia demarcadora pertenecen a este mismo programa, sea cual fuere el lugar que uno ocupe en él. Sólo se puede elegir entre las aterradoras contaminaciones que asigna. Aun cuando no todas las complicidades sean equivalentes, son *irreductibles*.[42]

Líneas decisivas y de profundas consecuencias. Con referencia al nazismo de Heidegger, no solamente manifiestan con toda claridad la delgadez de la renovación introducida por Derrida (una vez más se trata de establecer una correlación entre un pensamiento que aún no se ha liberado por completo de esas secuelas de la metafísica, que serían la idea de algo "propio del hombre" o la valorización humanista del espíritu, y las formas más horrorosas de la ideología o de lo político). Pero además, el alcance exacto y temible de semejante interpretación, en la que el heideggerianismo disidente se une a la más trasnochada de las ortodoxias, se hace evidente: allí donde una "teleología humanista" continúe animando el pensamiento, este no puede más que exponerse a "aterradores mecanismos" que lo amenazan con peores "inversiones" y perversiones.[43] Esta tesis lleva a Derrida, en una nota particularmente audaz, a poner en el mismo plano del compromiso público, y proclamado, de Heidegger en favor del nazismo, un "siniestro pasaje" de Husserl de *La crise de l'humanité europénne et la philosophie*, en el que los indios, los esquimales y los gitanos "que vagan permanentemente por toda Europa" quedarían excluidos de la "determinación 'espiritual' de la humanidad europea".[44] En suma, se habrá comprendido el sentido de la advertencia: lo peor nunca está muy lejos de la buena conciencia humanista que supuestamente encarnaba Husserl, el intachable. Si por casualidad uno no percibiera en qué o en quién piensa Derrida, podría hacerse fácilmente

alguna idea al ver que el periodista de turno que lo entrevista caracteriza su obra como una "manera bastante mordaz de responder a todos (?) los que recientemente lo han atacado en nombre de la 'conciencia', de los 'derechos humanos' y que le reprocharon su trabajo de desconstrucción del 'humanismo' y lo acusaron de...". Derrida lo interrumpe para precisar: "De nihilista, de antihumanista... Ya conocemos todos los eslóganes".[45]

Lo que desgraciadamente parece no percibir Derrida es que la melodía que elige tocar aquí también es ya muy conocida, y ya se convierte en cantinela:

– E. de Fontenay: "La incapacidad heideggeriana de librarse de los últimos apoyos de la metafísica, el humanismo que quizás conserve su ontología, por apartada que esté de la antropología, hacen que se le escape esta conmoción radical procedente del exterior" y que se equivoque en cuanto a la esencia del nazismo; así habría que "correr el riesgo de concebir, contra Heidegger y con él, una modernidad constitutivamente marcada por el nazismo", como "apogeo del reinado de la esencia de la técnica, que es a su vez el resultado de una metafísica que, desde Descartes y de la correlación establecida por este entre el *cogito* y una objetividad fisicalista que reduce la materia a la sustancia extensa, terminará por dominar el conjunto de la tierra": solo la "insoslayable desconstrucción de la subjetividad humanista" podría, pues, como solía decir Heidegger, "salvarnos"[46] de un eventual Dios.

– Ph. Lacoue-Labarthe: "Heidegger es el único que puede permitirnos comprender" la verdad del nazismo y, de manera más general, del totalitarismo, es decir que la "infinitización o la absolutización del sujeto que está en la base de la metafísica de los modernos encuentra allí su salida operativa"; y si Heidegger estuvo implicado en lo que, sin embargo, contribuyó a descubrir, lo hizo

"esencialmente, sobre la base de una especie de 'ilusión trascendental' respecto del pueblo que restituía un sujeto (de la historia)" allí donde la analítica del *Dasein* y el pensamiento de la finitud habrían debido prohibir toda adhesión al "mito nazi". Porque Heidegger, que desconstruía tan hábilmente la estructura ontoteológica de la metafísica y su versión moderna como ontoantropología en la que el hombre en su condición de sujeto toma el lugar de Dios, "tendría que haber" reconocido en la ideología nazi el resultado "ontotipológico" del mismo proceso: con el "mito nazi", en el que es el "tipo ario" como "voluntad pura (de sí mismo) que se quiere a sí misma" quien deviene "sujeto absoluto", lo que llega a realizarse es "la ontología de la subjetividad (de la voluntad de voluntad)". Solo los tontos pueden, pues, "confundirse" y creer que el nazismo es un "antihumanismo": en realidad, como sabemos, "el nazismo es un humanismo, en la medida en que se basa en la determinación de la *humanitas* a sus ojos más poderosa, es decir, más efectiva que cualquier otra".[47]

Ante tal *consenso*, ¿a qué conclusión llegar? Dejando todavía de lado el debate de fondo, esbozado en nuestra introducción y que retomaremos en el último capítulo, nos limitaremos a hacer tres observaciones sobre la correlación establecida entre nazismo y humanismo:

1. En cuanto al diagnóstico hecho sobre el nazismo de Heidegger y, más generalmente, sobre las raíces "metafísicas" del nazismo, parece haber acuerdo: ningún matiz verdaderamente importante distingue la interpretación "disidente" de la interpretación "ortodoxa". Confirmación suplementaria –si es que aún hacía falta alguna– de que la "disidencia" derridiana solo existe en apariencia o de manera estratégica: el trayecto derridiano

solo produce una variante, distinguida quizás, *pero sobre todo más explotable*, del heideggerianismo más tradicional. En este sentido, el debate sobre Heidegger habrá servido como un nuevo elemento revelador, y sin duda la reunión de los heideggerianos ortodoxos, también desde este punto de vista, pone simbólicamente fin a una leyenda al reunificar el heideggerianismo francés sobre lo esencial (es decir, cuando está en juego lo esencial).

2. Ni Derrida ni sus discípulos introducen ninguna verdadera renovación interpretativa sobre la cuestión del nazismo de Heidegger, en relación con lo que podía ser, hace más de diez años, el estado de la interpretación. Ciertamente, los desarrollos a que dan lugar las distintas interpretaciones pueden ser diferentes y diversos –¿acaso podría ser de otro modo?–, solo que el sentido de la interpretación no se modificó en *nada* y se limita a la tesis de una desviación nazi-humanista de Heidegger.

3. También se comprende que, ante la renovación del legajo ocurrida diez años antes y revelada súbitamente por Farias, fuera necesario en ese momento discutir los hechos e impedir que se modificaran los datos de la interpretación; de lo contrario, ¿cómo sería posible reinstalarse en un esquema interpretativo que, desde hacía más de diez años, era inseparable del "*black-out*" mantenido encarnizadamente por Beaufret (y antes por el propio Heidegger) sobre el carácter radical y la duración reales de un compromiso que entonces se designaba significativamente como "el episodio del rectorado"? Aquel antiguo ensañamiento solo puede compararse con el sufrido actualmente por el libro de Farias: en ambos casos, el aspecto interpretativo aclara en gran medida las razones. Derrida nos dice hoy[48] que él sabía desde mucho tiempo antes, gracias a Beaufret, que, por ejemplo, Heidegger aún conservaba su tarjeta de afiliación al partido nazi en 1945, y que también sabía que Beaufret

era revisionista. ¿Por qué no lo dijo antes? Y sobre todo, ¿por qué no tuvo más en cuenta estos datos en el trabajo interpretativo, salvo que el objetivo fuera proteger el capital simbólico que quería administrar?

Más allá de la postura interpretativa, el sentido más profundo del debate –del que el libro de Farias y hasta la discusión misma sobre el caso Heidegger no habrían sido más que el motivo– comienza a despuntar: gira –como bien se advierte en Derrida– alrededor de la crítica de la modernidad y de lo que la define filosófica, cultural y, con certeza, también políticamente, a saber, la irrupción de la subjetividad y de los valores del humanismo. La controversia sobre el caso Heidegger es solo el primer plano de una controversia de un alcance muy diferente y que compromete nada menos que el sentido atribuido a la lógica de la modernidad: si hoy se la discute tanto, ¿no es precisamente porque la desconstrucción heideggeriana de la modernidad vino a suministrar a gran parte de la *intelligentsia* francesa los fundamentos y el estilo de su crítica del mundo moderno? Más precisamente aún: las reacciones son tanto más vivas cuando se tiene en cuenta el compromiso nazi de Heidegger, en su tenor específico y en toda su amplitud, que sería de rigor preguntarse si esta dimensión esencial de su pensamiento –que fue cuestionar la modernidad– no estaba relacionada con la manera en que este pensamiento atribuía al nacionalsocialismo "una grandeza y una verdad interna".

Notas

1. J. Beaufret, *Entretien avec F. de Towarnicki*, PUF, 1984, pág. 87.
2. Véase A. Renaut, "Qu'est-ce que l'homme? Essai sur le chemin de pensée de Heidegger", *Man and World*, 1976, vol. 9, nº 1. Las páginas siguientes reproducen, salvo por alguna

mera modificación formal, la interpretación propuesta hace doce años.

3. *Sein und Zeit*, Niemeyer, 1927, págs. 2 y 22; trad. esp. de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, 1951, págs. 11 y 31.
4. *Ibid.*, pág. 36; trad.: pág. 47.
5. *Ibid.*, pág. 100; trad.: pág. 115.
6. *Ibid.*, pág. 130; trad.: pág. 147.
7. Véase también § 43, pág. 201; trad.: pág. 219.
8. *Ibid.*, pág. 206; trad.: pág. 227.
9. *Ibid.*, pág. 128; trad.: pág. 148.
10. *Ibid.*, pág. 178; trad.: pág. 198.
11. *Ibid.*, pág. 179; trad.: pág. 199.
12. *Ibid.*, pág. 134; trad.: pág. 155.
13. *Ibid.*, págs. 128, 144, 175.
14. *Ibid.*, pág. 129, 193.
15. *Ibid.*, pág. 129; trad.: pág. 146.
16. *Ibid.*, pág. 187; trad.: págs. 207 y 208.
17. *Ibid.*, pág. 225; trad.: pág. 245.
18. *Ibid.*, pág. 267; trad.: pág. 289.
19. Véase "Discours et proclamations", trad. fr. de J. P. Faye, *Médiations*, otoño de 1961, pág. 141.
20. "Discours du rectorat", *Le Débat*, nº 27, pág. 97.
21. *Le Débat*, nº 48, pág. 182.
22. "Discours et proclamations", pág. 143. Véase asimismo *Le Débat*, nº 48, pág. 186: "Es el nuevo comienzo de una juventud regenerada, que cree en sus raíces recuperadas".
23. *Ibid.*, pág. 144.
24. *Ibid.*, pág. 141.
25. A. Renaut, *loc. cit.*, 1976, pág. 19.
26. Texto citado por V. Farias, *op. cit.*, pág. 152.
27. Althusser, *Réponse à J. Lewis*, Maspero, 1973, pág. 32.
28. A. Finkielkraut, *L'Express*, 29 de enero de 1988.
29. Se designa con este nombre la interpretación propuesta, antes de la aparición del libro de Farias, por el propio Derrida en *De l'esprit*, Galilée, 1987 (y comentada luego por él, en relación con la recepción que tuvo el libro de Farias, en *Le Nouvel Observateur*, del 6 al 12 de noviembre de 1987); pero

también las observaciones de E. de Fontenay, *art. cit.*, *Le Messager Européen*, nº 1, 1987, y el libro de Ph. Lacoue-Labarthe, *La Fiction du politique*, también anterior, en su forma original, a la publicación de *Heidegger y el nazismo*, pero luego enriquecido (en la edición Bourgois, febrero de 1988) con un breve análisis de las tesis de Farias. Está claro que nosotros no identificamos estas interpretaciones designándolas como "derridianas": simplemente les atribuimos su denominador común, asumido como tal.

30. *Le Débat*, nº 48, pág. 120. Véanse también M. Deguy, *ibid.*, pág. 131; G. Granel, pág. 145, e incluso St. Moses, pág. 170: "El trabajo que Jacques Derrida acaba de dedicar a las trayectorias erráticas de algunos temas heideggerianos (el espíritu, la mano) indica cuál es el camino que hay que seguir para tratar de comprender cómo ciertos aspectos centrales de esta filosofía pudieron degenerar hasta el punto de ponerse en contacto con temas de la ideología nazi".
31. *Sein und Zeit*, pág. 46; trad. 59.
32. *Ibid.*, § 77.
33. Véase Derrida, *op. cit.*, pág. 49 y sig. (sobre el § 82).
34. Véase la traducción de *Auto-affirmation de l'Université allemande*, de F. Fédier (con el título aséptico e irreconocible: "L' Université allemande envers et contre tout elle-même"), *Le Débat*, nº 27, pág. 93.
35. Derrida, *op. cit.*, pág. 55.
36. *Ibid.*, pág. 63.
37. *Ibid.*, pág. 65.
38. *Ibid.*, pág. 64.
39. *Ibid.*, pág. 64: "Esto demarca el compromiso de Heidegger y, al mismo tiempo, interrumpe una pertenencia".
40. *Ibid.*, págs. 72-73.
41. Fiel a un estilo que le es propio, Derrida se aplica en efecto a sugerir, hasta en este último pensamiento del espíritu, que Heidegger tal vez no supo conjurar todos los riesgos de sus movimientos anteriores (pág. 165 y sigs.). Al menos habrá indicado una senda, por la cual, por supuesto, cada uno sabrá si quiere avanzar aún más lejos que Heidegger, en el sentido

de lo que él descubrió. Y por esta senda, felizmente, llegó Derrida...

42. *Ibid.*, págs. 65-66.
43. *Ibid.*, pág. 87.
44. *Ibid.*, pág. 95.
45. Entrevista aparecida en *Le Nouvel Observateur*, 6 de noviembre de 1987.
46. E. de Fontenay, art. citado, *Le Messager européen*, págs. 114, 89, 93, 98.
47. Ph. Lacoue-Labarthe, *La Fiction du politique*, págs. 44, 61, 66, 80-81. Damos por descontado –y esto se aplica igualmente en el caso del artículo de E. de Fontenay– que, si bien el resultado final es rigurosamente idéntico al que alcanzó Derrida, el desarrollo mismo del análisis no carece de originalidad ni de matices en relación con la interrogación presentada en *De l'esprit.*
48. *Le Nouvel Observateur*, 27 de noviembre de 1987.

3. *Heidegger, el nazismo y la modernidad*

La verdadera pregunta –que la interpretación tradicional, al reducir el nazismo a una forma de humanismo, no puede formular en toda su complejidad– es, sin embargo, imposible de soslayar: ¿qué aspecto del nazismo pudo seducir a Heidegger, motivar un compromiso que sobrevino seis años después de *El ser y el tiempo* (y no, desgraciadamente, antes) y llevarlo a asumir hasta la década de 1950 la idea de que, a pesar de las culpas y los extravíos nazis, hubo de todos modos "una grandeza y una verdad interna del nacionalsocialismo"?[1] Esa adhesión fue tal que, como lo sugiere justamente Blanchot, podría decirse que no fue tanto Heidegger quien se apartó del nazismo como que el nazismo, al modificarse, se apartó de Heidegger. Hasta tal punto que, cuando el ex rector evocaba en privado su compromiso de la década de 1930, lo llamaba simplemente su "gran tontería", utilizando una expresión que uno juzgaría más apropiada para caracterizar el gesto de un niño que ha volcado un frasco de dulce.

Nos parece que, para comprender este compromiso y la apreciación que lo acompaña respecto del nacional-socialismo, habría ante todo que analizar lo que podía implicar

la crítica heideggeriana de la modernidad. Con este fin, lo esencial es clarificar dos juicios políticos de Heidegger, inseparables uno del otro, y mostrar cómo se inscriben profundamente en la lógica de su lectura de los tiempos modernos:

1. El primer juicio es bien conocido y sin duda está contenido en las líneas de Heidegger que más controversias suscitaron. Apuntando a los filósofos oficiales del nacionalsocialismo, Heidegger declara en 1935 que "lo que hoy se presenta en el mercado como la filosofía oficial del nacionalsocialismo no tiene nada que ver con la verdad interna y la grandeza de este movimiento (es decir con el encuentro, la correspondencia, entre la técnica determinada planetariamente y el hombre moderno)".[2] Esta frase alimentó un vasto debate, particularmente destinado a establecer si la versión pronunciada en 1935 incluía ya, como en el texto (que acabamos de leer) publicado en 1952, el paréntesis explicativo: aun cuando el punto es controvertido, Heidegger siempre sostuvo que el paréntesis figuraba en el manuscrito de su curso, pero que, convencido de "ser bien comprendido por sus auditores", no consideró conveniente pronunciarlo entonces.[3]

2. Al comentar para *Der Spiegel* su apreciación de 1935, Heidegger enuncia en 1966 un segundo juicio político de gran importancia para el presente debate: "Para mí es hoy una cuestión decisiva –declaró entonces– saber cómo se puede hacer corresponder en general un sistema político con la era de la técnica y cuál podría ser ese sistema. No sé responder a esta pregunta. Y no estoy persuadido de que ese sistema pueda ser la democracia".[4] Sea; una manera prudente, pero clara, de poner en tela de juicio la capacidad de la *democracia* de responder políticamente a las exigencias de la modernidad.

Solo se comprende que estos dos juicios corresponden al discurso heideggeriano si se los sitúa atendiendo a lo que tienen en común: la interpretación de la modernidad como reinado de la técnica.

Modernidad y técnica

Aun cuando el filósofo fue profundizando progresivamente (sobre todo mediante la determinación de la relación técnica con el mundo como *Gestell*, como "armazón" o "estructura de sostén") la reflexión sobre la esencia de la técnica, este tema aparece tempranamente en la obra de Heidegger: el curso de 1937 sobre Nietzsche y el "eterno retorno" menciona ya "el estilo técnico de las ciencias modernas", la "razón calculadora" de la técnica.[5]

Ya, en 1938, en *La época de la imagen del mundo*, se encuentran asociados todos los elementos de lo que Heidegger llamará luego una "interpretación tecnológica de nuestra época":[6] la "técnica mecanizada" se describe allí como un fenómeno esencial de los tiempos modernos, como "la prolongación más visible de la esencia de la técnica moderna, que es idéntica a la esencia de la metafísica moderna".[7] Y si uno quisiera adoptar aquí el estilo arqueológico, en realidad habría que remontarse, *en el espíritu*, hasta *El ser y el tiempo*, donde Heidegger, al describir la caída como el advenimiento del mundo de la preocupación (*besorgte Welt*), precisa que para el *Dasein* caído "la naturaleza es una reserva de madera, la montaña una cantera de piedra, el río una fuerza hidráulica, el viento [la fuerza que] infla las velas". Habremos de convenir que, entre tal presentación de la "preocupación", para la cual "permanecen ocultas la naturaleza que cree y que vive [...], las flores del sendero [...], esta fuente rezumante del

suelo",[8] y los textos ulteriores sobre la "demanda subyugante" por la cual la central eléctrica "conmina al Rin a librar su presión hidráulica, que a su vez conmina a las turbinas a que giren",[9] las diferencias no son considerables, ni siquiera en las imágenes utilizadas. Tanto en su carácter de "era atómica"[10] como en el de "civilización de consumo",[11] la época moderna aparece representada *con constancia* por el modo en que la humanidad quiere poner a su alcance la totalidad de los entes y adquirir sobre esta totalidad el mayor poder posible, gracias al dominio de todas las energías naturales, entre ellas las de destrucción: esta voluntad de "hacer íntegramente suminis-trable todo lo que es y puede serlo",[12] esta reducción de lo real a una "reserva" disponible para el "desgaste",[13] definen la relación técnica con el mundo, "esta dominación irresistible y total de la técnica sobre el mundo y sobre el hombre"[14] que hace del hombre moderno "el subalterno de la técnica".[15]

Estos análisis son muy conocidos y se sabe asimismo en qué medida Heidegger instaba constantemente a concebir la técnica partiendo de su esencia, la cual consiste, a sus ojos, en la consumación de la metafísica moderna como "metafísica de la subjetividad". Escritas entre 1936 y 1946, las notas que llevan el título de *Dépassement de la métaphysique* explican que, entendido a partir de su esencia, el término "técnica" equivale al de la "metafísica consumada".[16] Porque la metafísica moderna de la subjetividad había sido, desde Descartes, una antropología, un pensamiento del hombre como *fundamento*, y esto según los dos ejes tradicionales, teórico y práctico, de la interrogación filosófica. Antropología teórica, la metafísica moderna consiste en suponer que lo real obedece a los principios constitutivos del espíritu humano, por ejemplo (en Leibniz), consiste en transferir el principio de razón (principio lógico o "subjetivo") a lo real

mismo y, al ontologizarlo, en postular que *nihil est sine ratione*. Semejante antropología teórica, que culmina con la afirmación hegeliana de la identidad de lo racional y lo real, no sería sin embargo lo único que constituiría el sustrato de la dominación de la técnica como "metafísica consumada".

En efecto, para percibir en la relación técnica con el mundo la presencia de la "metafísica consumada", es menester tomar en consideración la corriente práctica de la metafísica de la subjetividad: antropo-logía práctica, la metafísica se representa el ente, ya no únicamente sujeto a los principios subjetivos de la racionalidad, sino como "objeto para la voluntad". En efecto, en el curso de la profundización moderna de la esencia de la subjetividad como voluntad, el ente tendió gradualmente a no tener más realidad que la de objeto que el sujeto manipula con miras a cumplir sus fines, como instrumento o como ente uniformemente disponible para la voluntad. La reinterpretación kantiana de *pienso* como *quiero* y, sobre todo, la doctrina kantiana de la autonomía de la voluntad habrían preparado el paso decisivo hacia una interpretación técnica del mundo.[17] Porque, hasta entonces, la voluntad estaba aún subordinada a algo distinto de ella misma, a saber, los fines que supuestamente perseguía. En cambio, en Kant, la razón práctica ya no quiere nada diferente de ella misma, se quiere a sí misma como libertad: en "el concepto kantiano de la razón práctica como pura voluntad", lo que estaría en juego es, pues, la realización misma de la idea de voluntad, "la llegada a la perfección del ser de la voluntad", que llega a ser una voluntad que no está condicionada por nada que no sea ella misma, "voluntad absoluta" o, puesto que no quiere otra cosa diferente de ella misma, "voluntad de voluntad".[18]

Eslabón esencial del proceso de "tecnificación" de lo real, la "autonomía de la voluntad", tal como la entendía Kant,

solo estaría, a decir verdad, separada de la absolutización última de la voluntad por una mediación ahora indispensable: la de la teoría nietzscheana de la voluntad de poderío como "anteúltima etapa del proceso".[19] Con la voluntad de poderío nietzscheana surgió explíci-tamente una figura de la voluntad que, aparentemente, apunta a algo más que a sí misma (el poderío), pero que –según una interpretación construida desde 1936, en los cursos sobre Nietzsche–, en realidad, solo quiere más poderío (más dominación) para probarse a sí misma indefinidamente como voluntad que domina lo real: en suma, "el ser de la voluntad de poderío solo puede comprenderse atendiendo a la voluntad de voluntad",[20] es decir, atendiendo a esta voluntad no condicionada por la cual se consumaría el proyecto cartesiano de dominio y de posesión de la naturaleza. Ahora se comprende en qué sentido pudo Heidegger considerar que, con el reinado de la técnica, lo que en verdad comienza es "el despliegue de la dominación incondicionada de la metafísica" que halla finalmente una época a su medida.[21] Porque, en el camino que condujo de Descartes a Nietzsche, el devenir de la razón habrá consistido –y aquí el análisis heideggeriano se aproxima bastante al de Max Weber y aun al de Horkheimer– en no fijarse ya objetivos por sí misma, en transformarse, de la razón objetiva que procuraba ser, en razón puramente instrumental.[22] Paralelamente, la voluntad ya no está asignada a ningún fin; el dominio del mundo ya no apunta, como en Descartes o en la época de la Ilustración, a emancipar a los hombres y procurarles felicidad, sino que se transforma en búsqueda del dominio por el dominio mismo o, si se prefiere, de "la fuerza bruta por la fuerza bruta".

Era necesario tener presentes estas tesis para abordar en toda su complejidad la cuestión de saber en qué sentido creyó ver Heidegger en el nacionalsocialismo un

movimiento capaz de "corresponder" a este despliegue técnico de la metafísica consumada.

Dos perspectivas sobre el nazismo

La dificultad real, común a la apreciación sobre la capacidad del nazismo de "corresponder" a las exigencias de la técnica planetarizada y a la desvalorización correlativa de la democracia como "sistema político" no apto para "corresponder a la era técnica", estriba –¿cómo no advertirlo?– en la ambigüedad inherente al término empleado: "corresponder", en efecto puede querer decir "estar en fase" con aquello con lo que se corresponde, "expresarlo" a su manera y por lo tanto serle adecuado y acompañarlo, pero "corresponder" significa también "responder" a aquello con lo que se corresponde; en este sentido, responder a una situación puede significar aportarle una respuesta, ya sea un remedio, ya sea una contención, en todo caso, que pueda ofrecer una salida a los problemas planteados. De modo que, con justicia, no podemos excluir dos interpretaciones de la apreciación hecha por Heidegger sobre el nazismo (y, por lo tanto, también sobre la democracia).

– En una primera perspectiva, aquella en la que la correspondencia con la técnica requeriría simplemente expresar o traducir políticamente las exigencias, el nacionalsocialismo habría tenido en el fondo la grandeza de haber percibido esas exigencias y de haber llegado a la conclusión de que la democracia era irremediablemente no apta para cumplir lo que podía imponer la consumación de la modernidad. Modelo político fundado en la idea de autonomía o de autoinstitución, la democracia, si bien correspondía, como tal, al registro de la modernidad, sería al nacionalsocialismo

lo que la filosofía kantiana de la autonomía de la voluntad es a la doctrina nietzscheana de la voluntad de poderío: una fase preparatoria que sería superada en el momento en que verdaderamente floreciera lo que ella había preparado. En esta lógica, la superación de la democracia se efectuaría hacia un sistema político incluso mejor dotado para cumplir las exigencias de la moderni-dad: la modernidad política se superaría a sí misma, como democracia, hacia lo que requería, y el nazismo representaría así una especie de posmodernidad política que radicalizaría lo que la modernidad democrática ya había expresado a su manera.

–Una segunda perspectiva, muy diferente de la primera, aparece a partir de la misma interpretación "tecnológica" del mundo moderno, si por aptitud para "corresponder" a la era técnica se entiende *la capacidad de responder eficazmente a ella, conjurando los peligros que entraña.* Aquí ya no se invalida la democracia en nombre de su retraso para cumplir las exigencias de la modernidad; sino porque se la considera inscrita en esta misma modernidad cuya esencia expresa hoy la técnica planetaria: en la medida en que la democracia es el "sistema político" que, teniendo por valor supremo la autonomía, es un momento del despliegue moderno de la subjetividad como voluntad, ¿cómo podría aportar una respuesta a los problemas planteados por una planetarización de la técnica inscrita en la misma lógica?

Teniendo esto en cuenta, se comprende a qué temibles dificultades (y a qué inevitables desengaños) se expone hoy el neoheideggerianismo de izquierda cuando intenta poner a Heidegger al servicio de un pensamiento de la democracia que procura concebir la nación como un "plebiscito de todos los días",[23] como una adhesión permanentemente renovada a los principios del contrato social: tanto por la valorización de la voluntad que implica, como por el horizonte democrático de la idea del contrato

social, semejante concepción de la comunidad nacional, aunque simpática, tiene pocas probabilidades de encontrar en Heidegger la filosofía que merece.

Quiérase o no, Heidegger descalifica la democracia por su incapacidad para responder al desafío de la modernidad. *A contrario*, si la verdad del nacionalsocialismo estriba en su capacidad de aportar tal respuesta, esto significa que el nazismo se interpreta, ya no como el sistema político posmoderno y posdemocráctico, sino como movimiento antimoderno y antidemocrático, con lo cual hace resurgir, contra la lógica tecnológica de la modernidad, muelles que esta lógica se esfuerza por destruir.

Entre estas dos perspectivas posibles, ¿cómo captar la tonalidad propia de la apreciación que hizo Heidegger del nazismo y de la democracia? Aquí lo esencial es, tal vez paradójicamente, no tanto eliminar una lectura en beneficio de la otra, como percibir de qué manera surgió, de esta ambigüedad inherente a la idea heideggeriana de una posible correspondencia entre el nacionalsocialismo y la era de la técnica, una tensión verdadera en la obra misma. En resumidas cuentas, esta tensión, más allá del caso particular que constituye el "nazismo de Heidegger", no es ajena a la configuración específica del nacionalsocialismo en general.

Del nazismo como realización de la modernidad

En la obra de Heidegger hay dos tipos de elementos que parecen proceder de la primera perspectiva, la que considera que el nazismo es el sistema político que está más "en fase" con la planetarización de la técnica.

– Cierto número de textos, contemporáneos del rectorado o levemente posteriores a él, sugieren una repre-

sentación de la revolución nacionalsocialista como intento de ir más lejos, en el sentido de la modernidad (y de la técnica), de lo que pudieron hacerlo las democracias. Mientras el "Discurso del rectorado" estigmatiza la concepción de la libertad que, entendida en el plano universitario como "libertad académica", confundía la verdadera libertad con la simple "despreocupación", con lo "arbitrario de los proyectos y las inclinaciones", Heidegger le opone lo que llama "la más elevada libertad", que es la de "legislarse a uno mismo"; mejor aún, llega a subrayar que, en el gesto de la "autoafirmación" como "auto-nomía auténtica", ya se trate de la universidad, ya se trate del pueblo, "nos queremos a nosotros mismos":[24] mucho más que contrarrestar el despliegue moderno de la voluntad en autonomía y en voluntad de voluntad, parecería que aquí se trata de inscribirse en el corazón mismo de ese despliegue y de percibir lo que deja tras de sí y desde donde "no hay retorno posible",[25] es decir, esta cultura cuya "apariencia muerta" se desploma y hace vacilar el edificio de Occidente.[26]

Esto confirma, por otra parte, todavía en 1940, un pasaje de un curso sobre Nietzsche en el que la derrota de Francia se explica porque su pueblo no estuvo "a la altura de la metafísica surgida de su propia historia"; lo que significa: a la altura de lo que percibió Descartes al "derribar la puerta" con la irrupción cogitativa de la subjetividad, hacia la "soberanía de la Tierra"; y el curso continúa así interpretando de manera más que significativa la victoria de Alemania:

> Ahora aparece lo que Nietzsche ya había reconocido metafísicamente: que la moderna "economía maquinalista", el cálculo mecanicista de toda acción y de toda planificación en su forma absoluta exige una humanidad nueva que vaya

> más allá de donde ha llegado el hombre hasta ahora. No basta con poseer carros blindados, aviones o aparatos de transmisión; tampoco es suficiente disponer de individuos capaces de manipular este tipo de aparatos e instrumentos; ni siquiera basta que el hombre sepa solamente dominar la técnica como si esta fuese en sí misma algo neutro, independiente del provecho y de las pérdidas, de las ventajas y los daños, de la construcción y de la destrucción, algo utilizable al gusto de cualquiera y de cualquier fin. Es menester una humanidad que esté profundamente de acuerdo con la esencia fundamental singular de la técnica moderna y con su verdad metafísica, es decir, que se deje dominar totalmente por la esencia de la técnica a fin de poder de ese modo dirigir y utilizar precisamente los diferentes procesos y posibilidades de la técnica.[27]

Texto extraordinario, en el que aparece con toda claridad la perspectiva de una renovación de la humanidad en virtud de la integración de las exigencias inéditas de la técnica moderna. En el marco de su metafísica, precisan las líneas siguientes, Nietzsche creyó que solo el "Superhombre", el que asume el "nihilismo activo", podía estar "de acuerdo con la economía maquinalista absoluta": todo el esfuerzo de Heidegger tiende pues a subrayar la necesidad aún más imperiosa de superar el "nihilismo activo", hacia un nuevo cuestionamiento del Ser y conseguir así comprender mejor la esencia de la técnica y, por consiguiente, de corresponderse con ella más profundamente. Lo cual no impide que Nietzsche haya percibido ya, a su manera, "metafísicamente", lo que decide en nuestro tiempo el éxito o la derrota: la capacidad de responder al llamado de la técnica. La derrota de Francia y el éxito de Alemania representan de manera palpable, por así decirlo, lo que separa, desde este punto de vista, la democracia de otro sistema político menos cerrado a este llamado.

– La misma perspectiva, que presenta el sistema nazi como una expresión política de la capacidad de cumplir técnicamente con las exigencias de la modernidad, aparece en otra serie de textos, aunque, ciertamente, de manera menos directa. Se trata de algunos textos en los que Heidegger esbozó una lectura del fenómeno totalitario describiéndolo en toda su generalidad como una manifestación más, entre otras, del reinado de la técnica. Así es como en este pasaje del discurso "¿Por qué poetas?" que supuestamente data de 1946, dice: "La ciencia moderna y el estado totalitario, al ser consecuencias necesarias del despliegue esencial de la técnica, constituyen también su continuación".[28] La ciencia, transformada en "interpelación y elaboración de lo real",[29] es sin duda el concepto que nos permite comprender cómo Heidegger pudo hallar en ella el "armazón" de la naturaleza (el *Gestell*) como el instrumento mediante el cual el hombre de la técnica "se afianza cada vez en un distrito de lo real como en su dominio de objetos". Pero, ¿el totalitarismo? Las notas de 1936 a 1946 sobre la "superación de la metafísica" suministran la explicación más desarrollada: para asegurarse enteramente el reinado del hombre sobre el ente, "es menester poner en su sitio y equipar a los hombres encargados del trabajo de dirección", hombres que tienen poder de decisión y que vigilan todos los sectores en los que sea necesario garantizar el consumo agotador de lo real"; esta garantía exige que esos "jefes" (Führer) dispongan de una visión sobre "la totalidad de los entes, los sectores del desgaste", de lo contrario, la explotación indefinida del ente desembocaría pronto en la escasez.[30] El "dirigismo" y el "totalitarismo" forman, pues, parte –como condiciones de posibilidad de un cálculo eficaz del desgaste– de la configuración esencialmente tecnológica de la modernidad: la dominación de la técnica engendra el reino político de la dominación total.

También Heidegger, al inventar allí un *topos* reproducido mil veces por sus discípulos, cree que debe ironizar sobre "la indignación moral de aquellos que aún no saben lo que es": indignarse en nombre de los valores, por ejemplo, en nombre de los valores del humanismo jurídico, contra la instauración de sistemas totalitarios, implica no ver cuál es el verdadero "fondo" de tal "fenómeno". Por el contrario, una auténtica meditación sobre el fenómeno, a partir de la esencia de la técnica (y más profundamente aún, a partir de la esencia de la modernidad) debería, al descubrir lo que el fenómeno tiene de "fatal", librarnos tanto de la indignación como del entusiasmo. Por otra vía, los textos de este tipo permiten, pues, que Heidegger haga del nacionalsocialismo –ya que es difícil imaginar que lo que es válido aquí para la dominación total de los Führer en general, no fuera válido también para el nazismo– el sistema político que corresponde a la manera más apropiada de alcanzar el logro técnico de la modernidad. Si agregamos que Heidegger no considera en modo alguno el reinado de la técnica como un rostro contingente de la historia sino que hace del Ser mismo la "esencia de la técnica",[31] es decir, que inscribe el advenimiento de la técnica en el destino del Ser, está diciendo que lo que está inscrito en ese destino es, pues, un "sistema político" fundado en el *Führerprinzip*, sistema que satisface, mejor que la democracia, lo que exige la "metafísica consumada".

Del nazismo como respuesta a la modernidad

Una segunda perspectiva referente a la relación entre nazismo y modernidad se agrega, pues, en el pensamiento de Heidegger, a aquella de una correspondencia interna, y mantiene con ella una tensión que tal vez sea una de las

claves de la compleja relación de este pensamiento con el nacionalsocialismo. Porque, junto a la lectura que hemos analizado, Heidegger también vio permanentemente en la tentativa nazi la búsqueda de un tercer término, irreductible tanto a las democracias occidentales como al colectivismo soviético. En 1935, La *Introducción a la metafísica*, que describe también la planetarización de la técnica como "decadencia espiritual de la Tierra", evoca la tenaza de los conflictos entre el Este y Occidente, en la cual se encuentra atrapada Europa: "Rusia y Norteamérica son, desde el punto de vista metafísico, lo mismo; el mismo frenesí de la técnica desenfrenada y de la organización sin raíces del hombre normatizado".[32] Texto desconcertante[33] en relación con la perspectiva en la que se inscribían los precedentes, porque esta vez Heidegger manifiesta expresamente que la adecuación a la técnica planetaria es la marca de la decadencia, y parece sugerir la conveniencia de un tercer término, que no sea ni la democracia, ni el totalitarismo colectivista, a fin de contrarrestar tal decadencia: es evidente que Heidegger ve ese tercer término en el nacionalsocialismo, cuya "grandeza" y "verdad interna" estribarían, por lo tanto, en una relación con la técnica diferente de aquella que sugiere, por ejemplo, en el curso sobre Nietzsche, el análisis de la derrota de Francia y la victoria de Alemania. Contra los sistemas políticos que, tanto en el Este como en Occidente, no hacen más que expresar el desenfreno de la técnica, la Alemania nazi ofrecería, pues, una salida, idea que subraya un curso sobre Heráclito dictado en el verano de 1943. "El planeta está en llamas, la esencia del hombre se ha salido de su cauce. La reflexión histórico-mundial puede surgir únicamente de los alemanes, suponiendo que estos encuentren y defiendan la germanidad (*das Deutsche*)."[34]

¿Cuál es la lógica de esta segunda perspectiva, *aparentemente* muy diferente, sobre la significación del nacionalsocialismo? Lo que Heidegger acentúa esta vez es la idea de que los sistemas políticos existentes, la democracia liberal de Occidente y el colectivismo del Este, constituyen solo dos formas que adopta en la política la dominación de la subjetividad: "Ello solo se debe a que –y en la medida en que– el hombre se ha transformado, de manera insigne y esencial, en sujeto que por consiguiente debe plantearse la cuestión expresa de saber si quiere y debe ser un Yo reducido a su gratuidad y abandonado a su arbitrariedad, o bien un Nosotros de la sociedad". En suma, tanto el individuo de la sociedad liberal como el poder y los derechos de lo colectivo que se le oponen en el Este son figuras de la subjetividad que, como tales, pertenecen a la modernidad:

> Solo allí donde el hombre es ya, por esencia, sujeto se da la posibilidad de la aberración en lo inesencial del subjetivismo en el sentido del individualismo. Pero, igualmente, solo allí donde el hombre *permanece* siendo sujeto, la lucha expresa contra el individualismo y por la comunidad entendida como campo y objetivo de todo esfuerzo y de toda especie de utilidad tiene solamente un sentido.[35]

Habrá, pues, que comprobarlo; si, en esta segunda perspectiva (*que cronológicamente no sigue a la primera pero mantiene con ella una tensión constante*) se trata de "corresponder" políticamente a las exigencias de la técnica y, por consiguiente, de la "metafísica consumada", no podría ser con miras a satisfacer tales exigencias: de esto, en efecto, se ocupan muy bien tanto en el Este como en el Oeste, tanto el "norteamericanismo" como el "movimiento comunista", ambos, dirá todavía Heidegger en 1966, "determinados por la técnica planetaria";[36] de modo que es

más bien cuestión, no de entender "la situación del hombre en el mundo de la técnica planetaria como una maldición inexplicable y a la cual no puede escapar", sino de "ayudar al hombre a establecer una relación satisfactoria con la técnica"; *y, declara todavía Heidegger en 1966: "el nacionalsocialismo fue sin duda en esta dirección"*.[37] Por cierto, Heidegger aclara de inmediato que "el pensamiento de esas personas era demasiado indigente para llegar a mantener una relación verdaderamente explícita con lo que ocurre hoy y que se estaba desarrollando desde hace tres siglos", pero eso no impide que el movimiento, considerado en su "verdad", estuviera en el camino correcto: el de la elaboración de una "relación libre con el mundo técnico", capaz de contrarrestar el "norteamericanismo", es decir, esa marejada de los productos de la técnica sobre el conjunto de la Tierra transformada en "mercado mundial", en donde lo que nos amenaza, precisa Heidegger, no es por supuesto el "norteamericano", en su condición de tal, sino la manera en que, a través de esta "marea norteamericana", se expresa "la esencia no comprendida de la técnica".[38]

Si, todavía en 1966, el nazismo aparecía como el movimiento que, a diferencia de la democracia, se encaminaba por la vía de una respuesta apropiada al desafío de la técnica, es decididamente difícil, incluso sin considerar los hechos informados por Farias, sostener la tesis de un compromiso momentáneo y de una aberración provisoria de un Heidegger a quien "el nacionalsocialismo le pareció, *en un momento*, la sola respuesta adaptada".[39] Uno no podría engañarse más profundamente respecto de la relación de Heidegger con el nazismo: indudablemente, el verdadero problema no es, contrariamente a lo que cree, junto con muchos otros, A. Finkielkraut, que "sabiendo que se había equivocado, no haya pedido perdón", sino que haya situado su extravío, su "gran tontería", no en la adhesión (en absoluto provisoria,

como se ha comprobado) a los principios del nacionalsocialismo, sino solamente en haberse aliado a hombres incapaces de estar al nivel de tales principios.[40] *Adoptando el espíritu verdadero del movimiento contra el "desviacionismo" hitleriano, en 1966 Heidegger no descarta en absoluto la eventualidad de un nacionalsocialismo "bueno", cuando niega por principio a la democracia la posibilidad de responder de manera satisfactoria a los problemas que plantea la dominación infinita de la Tierra y su devastación.* Aun ante el interrogante de saber qué sistema político puede responder al desafío de la técnica, Heidegger admite no tener una "respuesta" y sugiere que "aún no tenemos ningún camino que se corresponda con la era de la técnica", ¿por qué esta excepción mantenida en favor del nazismo? A fin de comprender el gesto heideggeriano, debemos considerar aquí dos puntos:

– Se condena la democracia *por moderna* y *por las mismas razones que se condenan todas las respuestas modernas al desafío de la técnica*: respecto de la democracia o del "estado fundado en el derecho", Heidegger acepta en 1966 emplear la expresión "semimedidas", porque, aclara, "no veo en todo esto ningún cuestionamiento verdadero al mundo de la técnica, porque, a mi entender, detrás de todo esto subsiste la idea de que la técnica es en sí misma algo que el hombre gobierna".[41] Dicho de otro modo: como "sistema político" moderno, fundado en los valores de la autonomía, la democracia participa también del proyecto de dominación que define a la modernidad y hace de la técnica la consumación de la metafísica moderna de la subjetividad. En tales condiciones, ¿cómo podría responder de manera satisfactoria a los problemas que plantea la planetarización de la técnica, particularmente al modo en que "la técnica arranca siempre al hombre de la tierra, lo desarraiga"[42] y, vía la marejada de los productos "norteamericanizados",

obliga al conjunto de la humanidad a entrar "en la uniformidad si quiere permanecer en contacto con lo real"?[43] Salvo que se quiera cultivar la incoherencia, hay que admitir que, en estas condiciones, el intento –propio del "heideggerianismo de izquierda"– de conciliar la crítica heideggeriana del reinado de la técnica y los valores democráticos no tiene ningún sentido, lo cual no significa en modo alguno que inversamente –luego volveremos a ocuparnos de esta cuestión– la adhesión a los valores de la democracia implique un renunciamiento a toda lectura crítica de la modernidad, particularmente a toda crítica de la razón instrumental.

– A diferencia de la democracia, el nacionalsocialismo le pareció en cambio a Heidegger un sistema que también conllevaba, no una simple adhesión al despliegue de la técnica, sino el principio de una reacción *antimoderna* a los efectos perversos de tal despliegue. ¿Constituye la modernidad técnica una poderosa fuerza de desarraigo y de uniformización? "Todo lo esencial y grande –responde Heidegger– solo pudo nacer del hecho de que el hombre tuviera una patria y que estuviera arraigado en una tradición."[44] Y si no disponemos todavía de ninguna verdadera contención para "la hegemonía planetaria del ser no pensado de la técnica", "¿quién entre nosotros podría afirmar que un día en Rusia o en China no han de despertar tradiciones muy antiguas de un 'pensamiento' que contribuyan a que el hombre establezca una relación libre con el mundo técnico?".[45] Contra el moderno desarraigo uniformador, el llamado antimoderno a la *tradición*: he aquí un elemento decisivo para comprender la "grandeza" que Heidegger atribuyó al nazismo hasta el punto de que creyó descubrir en el movimiento la capacidad, ante "este abandono actual del hombre al medio del ente", librado sin fin a su dominación y a su consumo,[46] de dar

nacimiento a una "nueva unidad de arraigo desde la cual el pueblo se comprometa, en su Estado, a actuar por su destino".[47]

Es fácil advertir cómo, en 1933 ("informe Baumgarten"), valiéndose de sus convicciones, Heidegger podía juzgar incapaz de lealtad nacionalsocialista a un colega que estaba a la vez "norteamericanizado" y "ajudiado", por lo tanto doblemente separado, a sus ojos, de los valores del arraigo y de la tradición. Recreando las jerarquías (mediante la aplicación en todos los ángulos del *Führerprinzip*), haciendo resurgir para el pueblo alemán un "mundo espiritual" comprendido como "el impulso de conservación más profundo de sus fuerzas de tierra y de sangre",[48] la revolución nacionalsocialista parecía, a los ojos de Heidegger, restablecer, por encima de la modernidad, la grandeza del comienzo griego –el "Discurso del rectorado" evoca explícitamente esa relación reanudada con el pasado griego–, para el cual la ciencia no era aún un "bien cultural", sino "el medio que determina, en lo más íntimo, todo el *Dasein* como pueblo y como Estado".[49] Ciertamente, para Heidegger no sería cuestión de dar su aval –esto se advierte claramente en el curso de 1942 sobre Hölderlin– a las ideologías del régimen que, con el fin de encontrar, a cualquier precio, los vínculos entre la Grecia antigua y la nueva Alemania, manipulan los textos hasta el punto de "hacer creer que todos los griegos habrían sido ya nacionalsocialistas".[50] Sin embargo, la filiación entre la grandeza griega y la del movimiento en curso no desdeña afirmarse a veces hasta la caricatura en las declaraciones del propio Heidegger, por ejemplo, durante el curso del semestre de verano de 1933 sobre "la pregunta fundamental de la filosofía", después de haber interpretado el "pensamiento griego originario", depositado en el fragmento 53 de Heráclito sobre la guerra como "madre de todas las cosas"

[*pólemos panta pater*], concluye tranquilamente: "Para comprender realmente esas frases, es menester tener una conciencia de la existencia del hombre y del pueblo diferente de la que teníamos nosotros hasta el año pasado".[51] ¡*Sic*!

Heidegger neoconservador

Heidegger desarrolló, pues, respecto del nazismo, una interpretación no íntegramente unívoca, dividida entre la tentación de ver en la revolución nacionalsocialista el momento de una realización posmoderna de la modernidad y la inclinación a percibir en ella el acto antimoderno de una humanidad que, ante la decadencia de Europa, restablecía el gran pasado griego. Este equívoco se mantuvo en su pensamiento mucho después del derrumbe del nazismo: en la "Entrevista" de 1966, como vimos, se afirma principalmente la segunda perspectiva, es decir, aquella en la que el nazismo (al menos tal como debió ser) respondería al desafío de la técnica; pero en 1949, Heidegger pronuncia la única frase en la que habría expresado su pensamiento sobre el exterminio: "La agricultura es ahora una industria alimentaria mecanizada; en cuanto a su esencia, es lo mismo que la fabricación de cadáveres en las cámaras de gas y en los campos de exterminio, lo mismo que los bloqueos y la reducción de regiones enteras al hambre, lo mismo que la fabricación de bombas de hidrógeno". Esta vez se trata, ciertamente, del nazismo tal cual fue (y no como lo había soñado Heidegger), y el análisis, a pesar de su escandalosa pero inevitable insuficiencia, se hace aquí crítico: ello no impide que Heidegger vuelva a situar el nazismo dentro de la lógica de una técnica moderna, a la cual, lejos de responder de manera satisfactoria, el sistema se adapta hasta provocar la peor de las tragedias.[52]

¿Cómo explicar esta tensión y lo que significa? Propia de la obra de Heidegger, esta tensión coincide sin duda con una ambigüedad inherente al nazismo mismo. En *Democratie et totalitarisme*, al retomar las clasificaciones elaboradas por H. Arendt, R. Aron dedica algunas páginas a comparar entre sí los diversos tipos de regímenes que, en este siglo, nacieron de una revolución dirigida contra los principios de la democracia, entendida como "régimen constitucional pluralista": el régimen portugués de Salazar, el régimen español de Franco, el régimen hitleriano, el régimen mussoliniano, el régimen estalinista. A lo largo de un análisis que llegó a ser clásico, en el que se enumeran los parámetros comunes y los criterios de distinción, se desprende que el régimen más extraño y más complejo es sin discusión el régimen nazi: desde el punto de vista de la ideología, se asemeja, por su hostilidad, a los principios democráticos de 1789 y al racionalismo moderno, a los regímenes "autoritarios conservadores" del tipo salazarista, pero, a diferencia del régimen de Salazar, y hasta del sistema mussoliniano –que, "comparado con el régimen alemán, era poco revolucionario"–, el nacionalsocialismo, "revolucionario en el sentido propio del término", "apuntaba a conmocionar las estructuras sociales e ideológicas de la República de Weimar". Tan revolucionario como el régimen de Stalin, pero relacionado con una ideología tan hostil a la razón política moderna como la de los regímenes "autoritarios conservadores", el nacionalsocialismo, tipo puro de lo que vulgarmente se conoce por "fascismo", presenta además la particularidad (que lo distingue nuevamente de los regímenes portugués y español) de no haberse establecido "al margen del desarrollo de la civilización industrial": moderno en este sentido, por cuanto toma en consideración los recursos de la "civilización industrial", constituye, pues, una mezcla muy singular de tradición y de novedad, de

antimodernismo y de modernidad.[53] Diagnóstico compartido, después de un análisis diferente, por L. Dumont, quien también ve en el nazismo una singular mezcla de tradicionalismo e hipermodernismo.[54]

Ahora bien, la tensión notable que manifiestan las apreciaciones de Heidegger sobre el nacionalsocialismo participa evidentemente de esa mezcla: *en la época de la planetarización de la técnica*, la posición conservadora no puede poner entre paréntesis la existencia de un universo tecnificado y replegarse sencillamente a las formas culturales y sociales premodernas; en cierto sentido, se trata, pues, de cumplir el destino técnico de la modernidad, pero oponiéndole activamente lo que ese destino precisamente niega (a saber, los valores de la tradición) y tratando de imponérselo a la modernidad. La idea misma de "revolución conservadora", que define la especificidad de la revolución nacionalsocialista, participa así de una tensión extrañamente similar a la que atraviesa la obra de Heidegger.

Si uno quisiera precisar aún más esta semejanza, sin duda debería insistir en lo que distingue la actitud heideggeriana de la posición conservadora más común y que sitúa su postura dentro del espectro propiamente "neoconservador". Porque, a través de la tensión manifestada por el pensamiento heideggeriano en la apreciación posmoderna/antimoderna del nazismo, lo que se expresa es la característica misma del espíritu neoconservador: hay que restablecer la tradición en virtud de la crítica a lo que es (la técnica); hay que combatir la voluntad mediante la voluntad. Ciertamente sería absurdo pretender que tal actitud implique por sí misma una posición nazi. Pero, en la Alemania de 1933, ¿cómo podía semejante actitud no coincidir con la idea nazi de la revolución conservadora y hasta correr serio riesgo de unirse a ella? No obstante, ver en

la posición neoconservadora heideggeriana el simple "reflejo" de lo que se estaba dando entonces en el plano sociohistórico sería manifestar un sociologismo caricaturescamente reductor: las cosas son bastante más sutiles, y en realidad Heidegger se unió al nazismo *filosóficamente*, por razones inherentes a su relación crítica con la modernidad.

La ambigüedad filosófica: la modernidad, ¿es un destino?

La posición neoconservadora, en su proximidad con el nazismo, difícilmente pueda parecer coherente, por cuanto presenta una mezcla de conservadurismo y revolución, de tradición y de novedad, de antimodernismo y de posmodernismo. Sin embargo, en Heidegger se funda en una ambigüedad y hasta en una contradicción que subyace en lo más profundo de su filosofía y muy particularmente en su interpretación "tecnológica" de la modernidad. Porque la reflexión de Heidegger respecto de la modernidad puede inducir a adoptar dos posturas:

– Se sabe que el advenimiento del reinado de la técnica no es para Heidegger producto de una aberración humana, sino que tiene sus raíces en lo que está en el fondo de toda historia, a saber, el olvido del Ser, olvido que no tiene el carácter de una distracción de origen "antropológico", sino que debe concebirse como "retirada del Ser": el Ser mismo, como diferencia entre el surgimiento del ente y su presencia como ente presente disponible ante los ojos o la preocupación, es esta parte de invisibilidad inscrita en el corazón de todo lo que es visible o, según una fórmula de "La palabra de Anaximandro": "El Ser se retira en la medida en que se vuelca en el ente".[55] En este sentido, *el Ser es su propio olvido* y es, pues, el Ser mismo, *como olvido*, es

decir, *como retirada* que deja al hombre enfrentado con la única presencia del ente, librado a su manipulación: tanto la metafísica (como olvido del Ser en beneficio del ente reducido a no ser más que un objeto para el sujeto) como la técnica (como manipulación infinita del ente para el uso del consumo) se conciben, pues, partiendo de la retirada del Ser o del Ser como retirada. Es más, metafísica y técnica son en el fondo el Ser mismo, como lo enuncia claramente, respecto de la técnica, la fórmula ya citada: "La técnica es, en cuanto a su esencia, el Ser mismo".

Convengamos en que en la lógica de tal interpretación de toda historia como historia de (el olvido de) el Ser y del Ser mismo como historia (de este olvido), es decir, como retirada, no tendría ningún sentido oponerse al reinado de la técnica ni tratar de contrarrestarlo. La técnica, insiste permanentemente Heidegger hasta en la "Entrevista de *Der Spiegel*" no es algo que el hombre pueda dominar: sólo un giro del tiempo, la aparición de una nueva "época del Ser" (en otras palabras, de una nueva modalidad de su retirada), podría producir una verdadera liberación del reinado de la técnica planetaria. De ahí que Heidegger haya podido, en relación con ese reinado, apelar a una actitud que él llama *Gelassenheit*, si se quiere, serenidad; en todo caso, una actitud que consiste menos en deplorar o en combatir el reinado de la técnica que en dejar que se despliegue y, en realidad, ¿cómo podría ser de otra manera, si la técnica no es otra cosa que el Ser mismo? Antes que oponerse al desenfreno de la técnica planetarizada y que, por ejemplo, oponerle formas políticas o jurídicas (las de la democracia o del estado de derecho) que ya no se corresponden con sus exigencias, hasta convendría, abriéndose más fielmente a lo que es, acompañar su concreción:[56] así, la búsqueda de un "sistema político" capaz de corresponderse con la era de la técnica, en el

sentido de una adecuación a sus exigencias, puede inscribirse en la línea recta de una interpretación de la técnica que, en su esencia, no es otra cosa que el Ser mismo.

– Lo que en cambio cuesta comprender inmediatamente es cómo pudo introducirse en este dispositivo desconcertante una voluntad paralela de oponer a la técnica una respuesta capaz de corregir sus efectos: ¿por qué, si la técnica es el Ser, tratar de contrarrestar el desarraigo y la uniformidad tecnológica del mundo mediante una recuperación de los valores del suelo y de la tradición? Dicho de otro modo: ¿cómo puede avenirse la *Gelassenheit* a ese retorno a la dimensión ultravoluntarista de una reacción contra la modernidad? La solución a este problema, que es la clave del "nazismo de Heidegger", en la doble dimensión que lo caracteriza, no se puede formular sin volver brevemente a lo que sin duda constituye la dificultad central de este pensamiento.[57]

Aun cuando en el nivel del olvido del Ser (que alcanza su punto culminante en el logro técnico de la modernidad) Heidegger excluye toda interpretación del olvido (y por consiguiente de la decadencia que acompaña ese olvido) atendiendo a una *culpa imputable a un sujeto*, la introducción a *¿Qué es la metafísica?* presenta el modo como la metafísica concibe el ente (= olvidando al Ser) como el "obstáculo" que impide al hombre realizar plenamente su esencia, es decir, según la fórmula de la *Carta sobre el humanismo*, le impide ser el "pastor del Ser".

Aquí se advierte dónde está la dificultad: ¿en qué sentido el olvido del Ser puede concebirse como "obstáculo" si el Ser es su propio olvido? Aparentemente el olvido deja de estar inscrito en el Ser y pasa a constituirse en algo exterior al Ser, como si el olvido, entendido como obstáculo, fuese algo que hay que superar: si así fuera, podría reintroducirse una subjetividad fundadora de nuestro destino y con ella

–en lugar de lo que sugiere la perspectiva de la *Gelassenheit*, según la cual solo *hay que esperar*– podría resurgir una voluntad de oponer a la radicalización técnica del olvido las condiciones de una rememoración; no se trataría ya simplemente de lograr la modernidad, sino también de destruir lo que hay en ella que obstaculiza el pensamiento como "memoria del Ser": el antimodernismo llegaría a ser entonces un componente indispensable de tal empresa.

Para comprender este desplazamiento, conviene sin embargo precisar de qué obstáculo se trata. Si la metafísica constituye un obstáculo para prestar la debida atención al Ser, lo es en la medida en que, como ontología, *parece* plantear la cuestión del Ser: "Apunta al ente en su totalidad y habla del Ser. Nombra al Ser y aspira al ente como ente".[58] De manera que el olvido del Ser, a favor de esta confusión entre el Ser y el ser del ente, queda inadvertido: "El olvido se instala en el olvido",[59] el abandono del hombre por el Ser "queda disimulado". *Olvido del olvido* pues, que redobla el olvido del Ser y lo radicaliza, puesto que pensar el Ser sería pensar su olvido como retirada (diferencia), lo cual supondría que el olvido fuera por lo menos percibido y tomado en consideración. La historia del Ser es así la historia de un doble olvido, un olvido que se redobla con su propio olvido. Ahora bien *–y aquí reside toda la ambigüedad del pensamiento de Heidegger–*, el olvido del olvido, muy extrañamente, parece remitirse al hombre, a quien se le atribuye la posibilidad, y por lo tanto también la decisión, de superarlo: lo importante, escribe Heidegger, es "poner primero el pensamiento en presencia del olvido del Ser", pero "falta saber sin embargo si un pensamiento es capaz de hacerlo", todo depende aquí de nuestro "esfuerzo por aprender a estar finalmente atentos al olvido del Ser".[60] Si bien el olvido se concebía, pues, como destino (como *historial*) y no como culpa, ni el olvido del olvido, ni la rememoración del

olvido se conciben como *historiales*: depende del hombre y tal vez también de la comunidad humana abandonarse a ellos o superarlos, haciendo nuevamente frente al olvido.

La repercusión que tuvo esta ambigüedad en el análisis de la técnica y de la modernidad es profunda:

– De todo aquello que testimonia, en la concreción técnica de la modernidad, el olvido del Ser, "Solo un Dios podría salvarnos", declara Heidegger a *Der Spiegel*:[61] la técnica planetaria y su desenfreno solo podría redimirse a través de un "giro del tiempo". En *el mejor de los casos* (pero, ¿tiene esto siquiera sentido?) el sistema político tiene la tarea de cumplir lo que exige el despliegue de la técnica, aunque sea al precio de sacrificar aquello en lo que hasta entonces se había encarnado políticamente la modernidad, es decir, también, los valores de la democracia. Es decir, en relación con la modernidad democrática: el nazismo como posmodernidad.

– Pero el desenfreno de la técnica, además de dar testimonio del olvido del Ser, contribuye a ocultar este olvido, al crear las condiciones, mediante la ilusión de una ausencia total de aflicción, de la mayor de las aflicciones: que la humanidad no se interrogue siquiera sobre el sentido de lo que sobreviene. Heidegger lo dice en la entrevista de *Der Spiegel*: lo que más lo inquieta, del mundo de la técnica, es que "todo funcione" y "que el funcionamiento conlleve siempre un nuevo funcionamiento", sin que ninguna otra cosa llegue a quebrantar el juego de ese "funcionamiento" y nos induzca a preguntar sobre el ser de la técnica.[62] Asimismo, en *Dépassement de la métaphysique*, Heidegger afirma:

> El dolor que hay que experimentar primero y cuya laceración hay que soportar hasta el fin es el hecho de darse cuenta y saber que la ausencia de aflicciones es la aflicción

suprema y oculta que, por lejos que esté, comienza a pesar sobre nosotros. La ausencia de aflicción consiste en esto: uno imagina que gobierna bien lo real y la realidad y que sabe lo que es verdadero, sin tener necesidad de saber dónde *reside* la verdad.[63]

Así, la técnica, en virtud de la ilusión de dominio que no deja de crear y de fortalecer, contribuye a disimular, a ocultar la retirada del Ser (lo que Heidegger llama también el "nihilismo", en el sentido de "el abandono lejos del Ser"), retirada de la que, sin embargo, es el resultado: el olvido se instala en el olvido, el abandono lejos del Ser es abandonado a sí mismo por el pensamiento que, enteramente preocupado por "maquinar" lo real, ya ni siquiera piensa en el vacío, cuya contracara y no otra cosa es este proceso de llenar el universo de objetos técnicos.

La primera tarea es también, no ya solamente alcanzar el logro técnico de la modernidad, sino que es además "ayudar, dentro de sus límites, a que el hombre logre primero relacionarse suficientemente con el ser de la técnica", manifestando de qué nihilismo es inseparable la tecnologización del mundo: ¿hace falta recordar que fue en relación con la definición de esa *ayuda*, que lleva al hombre de la ausencia de aflicción a la aflicción, que Heidegger consideró posible decir (en la frase inmediatamente posterior), *en 1966*, que "el nacionalsocialismo fue sin duda en esta dirección"?[64] Es decir, el nazismo como antimodernismo que opone a la modernidad el olvido de lo que está en juego en ella.

La tensión perceptible en la actitud neoconservadora que definió el nazismo de Heidegger se origina, pues, en una dificultad fundamental de su pensamiento. En el siguiente capítulo volveremos a tratar la significación filosófica de esta dificultad,[65] y de qué modo manifiesta la

incapacidad de Heidegger de concebir un humanismo no metafísico. Pero, por el momento, lo esencial era marcar que la adhesión a la "revolución conservadora" impulsada por el nacionalsocialismo sin duda remitía menos a la persistencia, en el "primer" Heidegger, de un residuo de metafísica de la voluntad (y por lo tanto de humanismo) que a una contradicción inherente, del principio al fin, a una empresa que procuraba terminar con la voluntad o con la subjetividad y que era incapaz de concebir hasta sus últimas consecuencias las implicaciones de aquello que de ese modo se procuraba alcanzar. Incapaz (felizmente) de abandonar la subjetividad, pero incapaz también de atribuirle una condición que no fuera la metafísica y, por lo tanto, la de un obstáculo que es necesario eliminar, Heidegger se dedicó desde entonces a no buscar una salida más que en el esfuerzo por liquidar activamente al sujeto y, por consiguiente, en el esfuerzo por volver al sujeto contra el sujeto a fin de hacer resurgir un mundo de la tradición. Programa no solo inquietante sino además –¿cómo no admitirlo?– de una coherencia al menos dudosa.

El olvido de la modernidad

En sus dos dimensiones, la apreciación heideggeriana del nazismo manifiesta un grave *olvido de la modernidad.* Que fuera menester ir más allá de la modernidad democrática para satisfacer las exigencias insoslayables de la técnica o que se tratase de oponer a la modernidad política –tanto del Este como del Oeste– las virtudes de una tradición menos olvidadiza del arraigo y de resistir mejor a la uniformización del mundo, *en los dos casos* los recursos políticos de la modernidad, y por lo tanto también de la democracia, se ponen entre paréntesis: nada puede esperarse

de un sistema político y cultural basado en los valores de la autonomía, sistema al que se le atribuye la decadencia misma de Europa.[66] Renunciando a una crítica enteramente diferente de la modernidad, que habría consistido en tratar de hacerle cumplir (lo mismo que a la democracia) promesas que hizo y no cumplió, Heidegger, al absorberse en una crítica radical de la modernidad, se dedicó a rebuscar fuera de ella los fundamentos de su crítica: en estas condiciones, ¿cómo no iba Heidegger a correr el riesgo de que el repliegue antimoderno a los valores de la tradición y las raíces terminara formando parte de su posición? Lo que en el fondo revela la apreciación heideggeriana del nazismo, en su complejidad, es el tipo de peligros a que expone el aborrecimiento de lo moderno, al impedirnos plantear la cuestión de saber si la modernidad no es en sí misma plural y si no es irreductible a lo que se la pretende reducir cuando se ve, en el reinado de la "voluntad de voluntad" y en el advenimiento de los Führer, la culminación ineluctable de la irrupción del humanismo.

NOTAS

1. *Introduction à la métaphysique*, trad. fr. de G. Kahn, Gallimard, pág. 202 [ed. cast.: *Introducción a la metafísica*, Madrid, Cátedra, 1999]. Sobre el mantenimiento, en 1952, de esta frase de 1935, véanse las explicaciones que da el propio Heidegger en la entrevista de *Der Spiegel* (*Le Messager européen*, n° 11, pág. 42 y sigs.). Luego volveremos sobre esta cuestión.
2. *Introducción a la metafísica.*
3. "Entrevista con *Der Spiegel*", trad. citada, pág. 41.
4. *Ibid.*, pág. 42.
5. *Nietzsche*, I, trad. de P. Klossowski, Gallimard, págs. 212 y 269.

6. *Questions I*, Gallimard, pág. 287.
7. *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. de W. Brokmeier, Gallimard, pág. 69.
8. *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos, pág. 82.
9. "La question de la technique", 1953, en *Essais et conférences*, Gallimard, pág. 21 [ed. cast.: *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994].
10. *Questions III*, Gallimard, págs. 170-171.
11. *Questions I*, Gallimard, pág. 80.
12. *Principe de raison*, Gallimard, pág. 100.
13. *Essais et conférences*, pág. 106.
14. *Principe de raison*, pág. 183.
15. *Chemins qui ne mènent nulle part*, pág. 240.
16. *Essais et conférences*, pág. 92.
17. *Ibid.*, pág. 97.
18. *Ibid.*, pág. 102.
19. *Ibid*, págs. 93-96.
20. *Ibid.*, pág. 95.
21. *Ibid.*, pág. 88.
22. Dicho esto, el acercamiento con Horkheimer, en todo caso el de la década de 1930, halla muy pronto sus límites, puesto que la crítica de la instrumentalización de la razón planteada por este último se hacía en nombre de una razón objetiva que Heidegger considera, tanto como la razón instrumental, como "el enemigo más encarnizado del pensamiento".
23. Véase A. Finkielkraut, *op. cit.*
24. "L'auto-affirmation de l'Université allemande", trad. de G. Granel, *Philosophie*, Toulouse, 1976, págs. 49, 52; trad. de F. Fédier, *Le Débat*, noviembre de 1983, págs. 94 y 97.
25. Alocución del 27 de junio de 1933, *Le Débat*, enero de 1988, pág. 180: "Llama, anúncianos, acláranos, muéstranos el camino *a partir del cual ya no hay retorno posible*".
26. "Discours et proclamations", *loc. cit.*, pág. 145.
27. *Nietzsche*, I, Gallimard, págs. 133-134.
28. *Chemins*, pág. 236.
29. *Essais et conférences*, pág. 64.
30. *Ibid.*, pág. 108.

31. Sobre este tema, véase particularmente "Le tournant", conferencia de 1949, publicada en 1962, trad. en *Questions IV*, Gallimard, pág. 143 y sigs.: "El *Gestell* es un destino de la esencia del Ser mismo [...] Si la esencia de la técnica –el *Gestell* entendido como peligro en el Ser– es el ser mismo, entonces la técnica nunca se deja dominar, ni positiva ni negativamente, por una acción humana que solo se apoyaría en sí misma. La técnica, cuya esencia es el ser mismo, no deja nunca que el hombre la venza [...]"
32. *Introduction à la métaphysique*, pág. 49.
33. Sin embargo, este texto no está en modo alguno aislado. El curso sobre Hölderlin del semestre de verano de 1942 caracteriza el "bolcheviquismo" solo como una "variante del norteamericanismo" (*G.A.*, t. 53, pág. 86) Lo mismo ocurre todavía en la "Entrevista con *Der Spiegel*", *op. cit.*, pág 41.
34. *G.A.*, t. 55, pág 123. N. Tertullian cita este texto en un artículo muy oportuno dedicado a las alusiones al nazismo que hizo Heidegger durante sus cursos, después de su dimisión del rectorado (*Quinzaine littéraire*, 15-31 de diciembre de 1987).
35. "L'époque des conceptions du monde", 1938, en *Chemins*, págs. 83-84.
36. "Entrevista con *Der Spiegel*" *op. cit.*, pág.41.
37. *Ibid.*, pág. 61.
38. "Pourquoi des poètes?", en *Chemins*, pág. 238. En este sentido, Heidegger precisa (*ibid.*, pág. 100, "el norteamericanismo es algo europeo". El término, como se sabe, procede de Rilke, de quien Heidegger (*ibid.*, pág. 237) cita las *Lettres à Muzot*: "Actualmente, de América provienen y se acumulan cosas vacías e indiferentes, seudocosas, *engañifas de la vida* [...] Una casa en el sentido norteamericano, una manzana norteamericana o una vid que provenga de allá, no tienen *nada* en común con la casa, la fruta o la uva por las que habían pasado la esperanza y la meditación de nuestros antepasados...".
39. A. Finkielkraut, *L'Express*, 29 de enero de 1988.

40. Este es un punto que ha subrayado enérgicamente M. Blanchot, *Le Nouvel Observateur*, 22 de enero de 1988.
41. "Entrevista con *Der Spiegel*", *op. cit.*, pág. 43.
42. *Ibid.*, pág. 45.
43. *Essais et conférences*, pág. 112.
44. "Entrevista", *op. cit.*, pág. 47.
45. *Ibid.*, pág. 62.
46. "Discurso del rectorado", *Le Débat*, noviembre de 1983, pág. 93.
47. "Service du travail et Université", 20 de junio de 1933, *Le Débat*, enero de 1988, pág. 180. Véase, asimismo, 12 de noviembre de 1933: "El trabajo le permite al pueblo reconquistar sus raíces" (*ibid.*, pág. 185). La convocatoria para el plebiscito del 12 de noviembre de 1933 saluda "el nuevo comienzo de una juventud que cree en sus raíces recuperadas" y se ha liberado de "la idolatría de un pensamiento privado del suelo y del poderío" (*ibid.*, pág. 186). Contra la uniformización de una humanidad norteamericanizada, es necesario que "cada pueblo encuentre y preserve la grandeza y la verdad de su determinación" (*ibid.*, pág. 187).
48. "Discurso del rectorado", *loc. cit.*, pág. 93.
49. *Ibid.*, pág. 92.
50. Sobre este texto, véase N. Tertullian, *art. cit.*: tales manipulaciones, escribió Heidegger, no le hacen ningún favor "al nacionalsocialismo ni a su singularidad histórica", favor del que, a fin de cuentas, "este no tenía ninguna necesidad"; no se le hace ningún favor al conocimiento ni a la estimación del carácter histórico único del nacionalsocialismo interpretando hoy el fenómeno griego de modo tal que uno podría llegar a creer que todos los griegos habrían sido ya nacionalsocialistas" (*G. A.*, t. 53, págs. 98-106).
51. Citado por V. Farias, *op. cit.*, pág. 148.
52. Después de todo, esta reinscripción del nazismo en el seno de la era de la técnica no corresponde únicamente a su "desviación hitleriana", puesto que, como ya vimos, *Dépassement de la*

métaphysique interpreta la llegada de los *Führer* como una consecuencia inevitable del armazón técnico del mundo. Tanto en sus principios (aquí el *Führerprinzip*) como en su realidad, el nazismo fue permanentemente interpretado *también* por Heidegger, paralelamente a la lectura antimoderna, como un movimiento que conducía la modernidad más allá de sí misma y particularmente, en virtud de la sumisión a las exigencias de la técnica, más allá de la democracia.

53. R. Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard, 1965, págs. 232-241.
54. L. Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Seuil, 1983, pág. 131 y sigs.: "La maladie totalitaire. Individualisme et racisme chez Adolf Hitler".
55. *Chemins*, pág. 274.
56. Razón por la cual, según un desplazamiento señalado con frecuencia por los comentaristas, la idea de la "superación", en el sentido de "triunfo" (*Überwindung*) tiende a ceder su lugar a la de *Verwindung*, "flexión", en el sentido de "remisión", que deja que la decadencia cumpla su destino.
57. Sobre esta dificultad, véase L. Ferry y A. Renaut, *Système et critique*, pág. 92 y sigs.
58. *Questions I*, pág. 29.
59. *Ibid.*, pág. 30.
60. *Ibid.*
61. *Op. cit.*, pág. 48 y sigs.
62. *Ibid.*, pág. 45 y sigs.
63. *Essais et conférences*, pág. 104.
64. "Entrevista con *Der Spiegel*", *loc. cit.*, pág. 60.
65. Véase ya en *Système et critique*, "L'éthique après Heidegger".
66. En una carta dirigida a H. W. Petzet del 13 de marzo de 1974, Heidegger, a fin de apoyar su condena a la Europa democráctica, cita a J. Burckhardt: "Nuestra Europa se hunde a causa de la 'democracia' de abajo, frente a un arriba que no tiene la mayoría consigo" (H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen*, Societätsverlag, Fráncfort, 1983, pág. 231).

4. *Modernos y antimodernos*

El humanismo en tela de juicio

Con todo, habrá que convenir en lo siguiente: los motivos que animan hoy a la *intelligentsia* francesa a recurrir a la crítica heideggeriana del mundo moderno no se pueden reducir a la única lógica del lugar que ocupan y el rol que cumplen los intelectuales en el universo democrático. Sea cual fuere el atractivo estructuralmente vinculado a la posición de exterioridad desmitificadora propia del intelectual crítico, tal atractivo no basta para explicar la convicción que despertó en los intelectuales de buena fe el hecho de que Heidegger pusiera de manifiesto el destino trágico al cual parecen condenados por naturaleza los tiempos modernos.

LO TRÁGICO DE LA MODERNIDAD

Ese destino trágico, a decir verdad, es inherente a la dinámica misma del individualismo democrático.[1] Por una parte, tal dinámica es la de la erosión progresiva de los contenidos tradicionales de la religión y de la filosofía, pero también, y esto es evidente, de los contenidos de la política

y de la historia: en su voluntad de autonomía, en su proyecto, real o fantasioso, de apropiarse de las normas, los individuos terminan por identificar la libertad con la autoproducción de las reglas y de las leyes, proceso que, en cualquier nivel que se lo aborde, implica la disolución progresiva de las referencias heredadas del pasado o, lo que es prácticamente lo mismo, su permanente revolución. Paralelamente, por otra parte, una cantidad de interrogantes teóricos o existenciales, cuyas respuestas se daban por sentadas en un universo tradicional, se presentan con agudeza en el universo democrático, atrapadas como están en el torbellino infinito de la autonomía. Lo que en una sociedad tradicional podía considerarse como *ordenado* para toda la eternidad comienza a ponerse en tela de juicio cuando se lo aborda desde el punto de vista de esta subjetividad, cuya aparición Heidegger designa como el disparo inicial de la modernidad.

Los tiempos modernos entran así en un círculo que, comprensiblemente, puede parecer infernal, puesto que estos dos movimientos se refuerzan recíprocamente: cuanto más surgen los interrogantes, tanto más nos cuesta responderlos, desvalidos como estamos de todo criterio preestablecido; cuanto más se desdibujan esos criterios, al mismo tiempo que se desdibuja el mundo de la tradición, tanto más numerosos son los aspectos de la vida intelectual, pero también cotidiana, que se incorporan en la esfera de la interrogación individual.[2] Que no haya posibilidad de confusión: lo trágico aquí es irreductible a una angustia solamente psicológica; tiene que ver con la esencia ontológica de los tiempos modernos y de su subjetivización indefinida del mundo. Si agregamos a esto que tal subjetivización no tiene únicamente la significación de una democratización (sometida a los principios de autonomía e igualdad), sino que se fortalece con la aparición de un

universo que es el de la pura técnica –con los efectos que esta aparición implica en cuanto a la transformación de la cultura en cultura industrial de masas–, comprendemos que la crítica heideggeriana de semejante subjetividad haya podido seducir o convencer.

LAS TRES CARAS DE LA CRÍTICA DEL MUNDO MODERNO

Sin embargo, no es tanto cuestión de saber *qué es lo que se critica* (¿quién no deplora que corten los filmes para pasar publicidad?), sino *en nombre de qué* se ejerce la crítica. Sobre esta última cuestión y no sobre la primera se opera la división en estratos entre las diferentes dimensiones de la crítica. Lo que en verdad está en juego en las discusiones relacionadas con la naturaleza infinita del proceso moderno de la subjetivización se relaciona con el temible problema de la imposición de límites. Como lo sugeríamos al comienzo de este ensayo, basta considerar cuestiones tales como las que abordan hoy los diversos comités de "sabios" para ver que la fijación de límites no puede aplicarse sin dificultades en un mundo que ya no se rige por la tradición y en el que, como consecuencia, la *inmanencia*, la sujeción, siempre creciente de las normas a la voluntad de los individuos parece conferir al proyecto de un dominio de sí mismo y del mundo un fuerza infinita: nada posible parece así excluido a priori del campo de la *experimentación* humana.

De ahí surge una de las caras posibles de la crítica de la positividad técnica: la que –después de haber identificado, con Heidegger, la democracia como subjetivización del mundo con el universo de la técnica que *inevitablemente* resulta de tal subjetivización– se orienta al ideal, declarado o solamente implícito, de un retorno al universo premoderno de la tradición. Aquí se reclama la crítica del *pasado*

y, a decir verdad, de un pasado concebido según las normas de la tradición y de la jerarquía: que esta dimensión crítica no esté ausente en Heidegger (particularmente en los textos de la década de 1930) y en muchos de sus discípulos ortodoxos o heterodoxos, no tiene nada de extraño, por cuanto universo democrático y mundo de la técnica aparecen simplemente como los rostros sucesivos de una misma metafísica y de una misma cultura de la voluntad.

Paradójicamente muy cercana a la primera, una segunda dimensión de la crítica puede alimentarse de una referencia, no ya a un "aquí" del mundo moderno, sino a un "más allá": paradójicamente, sobre la base de esta divergencia el marxismo y el heideggerianismo pueden por un momento hacer causa común en la denuncia de los efectos dominadores de la "razón instrumental". Después de Max Weber y de Marx, Adorno y Horkheimer se lanzan a una verdadera desconstrucción de ese "mundo administrado" (*verwaltete Welt*), caracterizado esencialmente por la cultura de masas, al cual conduce inevitablemente, a sus ojos, el imperio de la razón técnica. Al igual que en Heidegger, el mundo administrado no es aquí otro que el devenir-mundo de la metafísica de la subjetividad, cuyo punto culminante alcanza la *Lógica* de Hegel. Pero, a diferencia de Heidegger, al menos en la primera fase de la teoría crítica, la crítica se ejerce en nombre de un *futuro* concebido como razón objetiva y no en nombre de algún pasado. La cultura de masas se describe, pues, más en términos de alienación que en términos de dominio, en términos de seudorracionalidad que en términos de racionalización consumada, porque aún subsiste la esperanza, alimentada por el marxismo, de una reconciliación del hombre consigo mismo en una sociedad sin clases y sin contradicciones. Que el ideal de un futuro radiante se haya disipado hoy, es una realidad no

solo en el contexto francés, sino también en el contexto alemán que fue el del marxismo crítico: en una de sus últimas conferencias, titulada "La teoría crítica ayer y hoy" (1970),[3] Horkheimer explica cómo el ideal marxista de una razón objetiva fue derrumbándose progresivamente a medida que la teoría crítica descubría la naturaleza intrínsecamente dominadora de la racionalidad, que incluía su pretensión de determinar fines para la humanidad y de superar así la simple reflexión sobre los medios a los que se limita la razón instrumental.

Más allá de sus divergencias, estos dos tipos de críticas tienen, sin embargo, en común el proyecto de una desconstrucción de la modernidad que, ya sea en nombre de la tradición, ya sea en nombre de la utopía, siempre se denuncia desde un punto de vista *exterior* a ella.

Digámoslo de una vez: lo que está hoy cada vez más en tela de juicio es la posición y la legitimidad de esta exterioridad radical; es por ello que, de Horkheimer y sobre todo de Adorno, preferimos rescatar, por razones que examinaremos luego, la idea de una crítica interna del universo democrático; es decir, la idea de una crítica que, *en el presente*, sitúa la utopía en el seno de la positividad, el no-lugar en el interior del lugar, y trata de poner de relieve las potencialidades subversivas inscritas en las promesas hechas pero no cumplidas del universo democrático mismo.

Porque el hecho de poner entre paréntesis los tiempos modernos no es tarea sencilla, ya sea que se la realice en nombre del pasado, ya sea que se la justifique en nombre del futuro y hasta en una oscilación entre estas dos orientaciones, como se manifiesta no solo en el último Horkheimer, sino también en numerosos pensadores (Marcuse o Foucault, por ejemplo) atraídos a la vez por Marx y por Heidegger.

El pensamiento unidimensional

Ya hemos señalado de qué modo la desconstrucción de la metafísica de la subjetividad hizo que Heidegger confundiera dentro de un mismo modelo el liberalismo y el comunismo, en la medida en que, a sus ojos, estos parecían las dos caras posibles de un mismo universo de la técnica: una individualista y otra colectivista.[4] Esta es la perspectiva que permite que aparezca en el heideggerianismo el tema de una defensa de Europa y, singularmente, de Alemania como "imperio del medio", contra las dos expresiones de la voluntad de voluntad, en el fondo idénticas, que representan la Rusia soviética y los Estados Unidos. Aquí es necesario citar íntegramente el pasaje de la *Introducción a la metafísica* (1935) que ya comentamos parcialmente:

> Esta Europa que, en una incurable ceguera, siempre llega al punto de apuñalarse a sí misma, hoy se encuentra atrapada como en una tenaza entre Rusia, por una parte, y Norteamérica, por la otra. *Rusia y Norteamérica son ambas, desde el punto de vista de la metafísica, lo mismo; el mismo siniestro frenesí de la técnica desenfrenada y de la organización sin raíces del hombre normatizado.* En una época en la que hasta el último rincón del mundo ha sido sometido a la dominación de la técnica y se ha hecho económicamente explotable, en la que todo evento que se quiera, en todo lugar que se quiera, en todo momento que se quiera, se ha hecho accesible con la velocidad que se quiera, y donde uno puede vivir simultáneamente un atentado contra un rey en Francia y un concierto sinfónico en Tokio, por cuanto el tiempo no es más que velocidad, instantaneidad, simultaneidad, y el tiempo como pro-veniencia ha desaparecido del Ser-ahí de todos los pueblos, cuando el boxeador se considera el héroe de un pueblo y reunir millones de hombres en masas constituye un triunfo, verdaderamente, pues, en una época como esta, las preguntas: "¿con qué fin?,

¿hacia dónde vamos?, ¿qué vendrá después?" están siempre presentes y, a la manera de un espectro, atraviesan toda esta brujería. La decadencia espiritual de la Tierra ha avanzado ya tanto que los pueblos corren el peligro de perder la última fuerza espiritual, la que les permitiría, al menos, ver y juzgar como tal esta decadencia (concebida en su relación con el destino del Ser). Esta simple comprobación, nada tiene que ver con un pesimismo respecto de la civilización, ni tampoco, por supuesto, con un optimismo; porque el oscurecimiento del mundo, la huida de los dioses, la destrucción de la Tierra, la gregarización del hombre, la sospecha odiosa ante todo lo que es creador y libre, todo esto ha alcanzado, en toda la Tierra, tales proporciones que categorías tan infantiles como son las de pesimismo y optimismo hace tiempo que se han vuelto ridículas.[5]

Ya hemos visto cómo estos *leitmotive* del pensamiento de Heidegger podían en 1935 coincidir, en el fondo mismo de su filosofía ("*desde el punto de vista de la metafísica*", Rusia y Norteamérica pueden considerarse idénticas), con aspectos principales de la revolución conservadora. Lo que importa ahora es comprender por qué, en una fracción importante de una *intelligentsia* de izquierda, sedienta de marxismo, ese mismo texto retraducido al lenguaje de hoy, y prácticamente sin modificaciones, puede suministrar las armas intelectuales indispensables para restaurar la difunta figura del intelectual crítico: la Europa central ya no es Alemania; pero, extendida a la vez hacia el oeste y hacia el este (hasta las fronteras de la Unión Soviética), puede volver a ser el objeto de un militantismo simétrico antiestadounidense y antisoviético. Al haberse convencido por fin de que la burocracia soviética no era un estado obrero degenerado, sino un imperio claramente totalitario y hasta estatocrático, la "izquierda heideggeriana" puede salvar lo esencial: la idea de que, bien mirado, el seudoliberalismo estadounidense no es nada mejor; es decir, que existen

dos rostros del totalitarismo, ciertamente: *1984* de Orwell, pero también *Un mundo feliz* de Huxley. Gracias a lo cual aún es posible, no ya partiendo de Marx, sino partiendo de Heidegger, denunciar la explotación económica del mundo, los falsos valores de la cultura industrial (Tapie es ese boxeador del que habla Heidegger y Madonna convoca a las masas) en una decadencia en la que los pueblos corren el peligro de perder la "vida con el pensamiento" y de caer así en una gregarización del hombre que los intelectuales, situándose en una exterioridad radical, más allá del optimismo y del pesimismo, designarán como "barbarie".

Como el marxismo en otros tiempos, este neoheideggerianismo ofrece además la ventaja de lo que Popper llamaba el "verificacionismo"; basta abrir los periódicos, mirar la televisión o escuchar la radio para encontrar en ellos una multitud infinita de signos y síntomas que terminan por confirmar una tesis que, a decir verdad, nada puede probar. Que los medios cumplan *también* una función de información, que el nacimiento de las estrellas efímeras signifique *también* la decadencia de los maestros pensadores y de las ideologías mesiánicas, que los conflictos se hayan pacificado un poco o que la cultura política se democratice: otras tantas objeciones que pueden borrarse de un plumazo, otros tantos índices de una libertad cuya falta de autenticidad –en una lógica plenamente heideggeriana– es demasiado fácil de mostrar, ya que se trata de una libertad capturada del principio al fin en el universo de la técnica y su "armazón".

En efecto, es imposible resolver el debate mediante los *hechos*: no será oponiendo lo empírico a lo empírico como se podrán desempatar visiones del mundo que por su esencia no permiten demostrar su falsedad. Lo máximo que puede hacerse es poner a prueba la coherencia interna y las consecuencias últimas de cada una.

Desde este punto de vista, queda claro en primer término, como lo hicimos notar en este desarrollo, que semejante crítica de la técnica en calidad de devenir-mundo de un pensamiento del hombre entendido como *conciencia* y *voluntad* implica, quiérase o no, una desconstrucción de la razón democrática y, por consiguiente, hasta del humanismo, en cualquier sentido que se lo tome. Pero lo que también queda claro es que, aun reacomodado, el pensamiento de Heidegger continúa pecando singularmente de unidimensionalidad. Lo mismo que, en el plano propiamente filosófico, ese pensamiento lleva a confundir en una masa informe los diversos rostros de la subjetividad moderna, al considerar que, desde Descartes a Nietzsche, pasando por Kant, la filiación es lineal y, finalmente, inevitable, así como, en el nivel político, lleva a asimilar brutalmente, *en cuanto al fondo*, el totalitarismo estalinista y el liberalismo estadounidense. Ahora bien, no se trata sencillamente de una cuestión de gustos: todos tenemos derecho a odiar los conciertos de rock, Disneyworld y California. Pero nadie puede por ello –Arendt y Strauss, que vivían en los Estados Unidos, no se equivocaron en este sentido– identificar, en nombre de una instancia superior, la barbarie de los campos soviéticos con los efectos perversos de una sociedad occidental, cuya extraordinaria complejidad política, social o cultural permite crear espacios de libertad que nada autoriza a considerar a priori como los márgenes o los residuos de un mundo en decadencia.

Probablemente tan errado como asimilar *en cuanto a su esencia* la democracia de los Estados Unidos y el totalitarismo, sea decretar, como lo hacía Heidegger, *por las mismas razones y en virtud de un mismo análisis de la técnica*, que "la agricultura mecanizada es [...] en cuanto a su esencia lo mismo que la fabricación de cadáveres en las cámaras de gas y los campos de exterminio, lo mismo que los bloqueos y la

reducción de regiones enteras al hambre, lo mismo que la fabricación de bombas de hidrógeno". Simplemente, una reflexión: en esa perspectiva, ¿hay algo que no sea lo mismo? Si la agricultura mecanizada = cámaras de gas, la pregunta que planteamos, sin ánimo de ironizar, es la siguiente: ¿qué impide, en virtud de una cadena insensible de equivalencias, sostener que Mourousi, Hitler y Stalin constituyen los tres puntos culminantes de la barbarie contemporánea?[6]

El horizonte último de semejante lectura unidimensional de los tiempos modernos es evidentemente el de una crítica del humanismo y de la democracia, *en su condición de tales*. En este sentido, Lacoue-Labarthe, heideggeriano ciertamente disidente, pero heideggeriano riguroso en este punto, muestra una total coherencia cuando expresa en un mismo gesto su adhesión a la figura del intelectual crítico y su aborrecimiento a la democracia.

> Heidegger sobrestimó el nazismo y probablemente incluyó en un balance de pérdidas y ganancias lo que se anunciaba ya antes de 1933 y contra lo cual, sin embargo, él estaba en resuelta oposición: el antisemitismo, la ideología (la "ciencia politizada"), la brutalidad expeditiva. Pero yo agregaría: ¿quién, en este siglo, ante la mutación histórica mundial sin precedentes de la cual fue teatro este tiempo, y la aparente radicalidad de las proposiciones revolucionarias, fueran estas de "derecha" o de "izquierda", no fue estafado? Y, ¿en nombre de qué no lo habría sido? ¿"De la democracia"? dejemos esto a Raymond Aron, es decir, al pensamiento oficial del Capital (del nihilismo consumado, para el cual en efecto todo *es lo mismo*) Pero, ¿aquellos que fueron grandes en lo suyo?, citemos al azar: Hamsun, Benn, Pound, Blanchot, Drieu y Brasillach (y no exceptúo a Céline, cuya escritura me parece sin embargo sobrestimada), o bien, del otro bando, Benjamin, Brecht, Bataille, Malraux (y no exceptúo a Sartre, cuya autenticidad moral no puede ponerse en duda). ¿Qué les

> ofrecía el viejo mundo para resistir a la irrupción del llamado "nuevo mundo"? Desde este punto de vista y considerando todo bien, el mérito de Heidegger, *hoy* incalculable, sería no haber cedido más que diez meses a esta ilusión *bifronte* de los "nuevos tiempos".[7]

El mérito incalculable de Lacoue-Labarthe es, pues, traicionar en unas pocas líneas la lógica desafortunadamente inevitable del heideggerianismo *new-look*. Independientemente del juicio sobre Aron, conformismo ritual entre los intelectuales críticos, en el desorden puede advertirse: (1) "quien piensa en grande debe equivocarse en grande", y el error, más que humano, llega a ser un mérito puesto que se comete en nombre de una posición de exterioridad en relación con el viejo mundo, verdadera *shibboleth* [peculiaridad] del intelectual crítico; (2) desde la izquierda, el pensador puede continuar identificando tranquilamente la democracia con la superestructura del capital, y los intelectuales orgánicos con lacayos del imperialismo; (3) en concordancia con lo que escribió Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*, el nihilismo, es decir la metafísica consumada, se confunde con la ética, puesto que "toda valorización es subjetivación"; (4) por último, como si todo esto no bastara, se reducirá a "diez meses" una adhesión que, como hoy todo el mundo sabe, en cierto sentido Heidegger nunca desmintió por completo.

Al igual que el marxismo, que también se encarnizaba denunciando la ideología burguesa en todas las formas modernas de subjetividad y que, por esta razón, conducía igualmente a ignorar toda diferencia de naturaleza entre los derechos del hombre y el capitalismo, entre el capitalismo y el fascismo, entre el fascismo y el nazismo como estadio supremo del imperialismo, el heideggerianismo llega, pues, a confundir en un mismo género las especies políticas y

filosóficas de la subjetividad. Todo es "humanismo", la *Aufklärung* y el romanticismo, el individualismo y el colectivismo, el capitalismo y el fascismo, el nazismo y el stalinismo. Con tal que se preserve la posición del intelectual crítico, que la decadencia del marxismo ponía en peligro, el pensamiento para el cual nada es comparable termina extrañamente por sostener que todo es lo mismo.

Los humanismos

Ante esta nueva forma de unidimensionalidad, urge diferenciar los diversos rostros del humanismo para que por fin sea filosóficamente imposible un enunciado del tipo: el nazismo es un humanismo.

Sobre la cuestión de la definición (o de la ausencia de definición) de la humanidad del hombre y, por lo tanto, de su diferenciación posible de la animalidad y la condición de cosa, en el seno del pensamiento moderno hay en realidad tres tradiciones que se enfrentan entre sí: la tematización de la *Aufklärung* por parte de la filosofía crítica de Rousseau, Kant y Fichte, la desconstrucción romántica de la *Aufklärung*, cuyas prolongaciones son perceptibles hasta en el seno del hegelianismo, y, por último, la fenomenología. La articulación de estas tres tradiciones resulta sumamente compleja por cuanto criticismo y fenomenología se oponen conjuntamente a la caracterización romántica del hombre, sin dejar por ello de separarse en su oposición misma, sobre la cuestión crucial del estatuto de la subjetividad.

La crítica romántica del humanismo de la Ilustración

En muchos aspectos, la crítica romántica de la *Aufklärung* anticipa la desconstrucción heideggeriana de la metafísica

de la subjetividad.[8] Pero vayamos a lo esencial: lo que los románticos denuncian en la ideología de la Ilustración es la pretensión de la subjetividad entendida como conciencia y voluntad de reconstruir el mundo haciendo tabla rasa de la tradición. Contra las ilusiones de la *tabula rasa* que instituyen al sujeto (individuo o pueblo) en la posición de fundamento, los románticos se esfuerzan por concebir los diversos aspectos de la cultura –la filosofía, la religión, el derecho, la lengua, etcétera– como producciones de la *Vida*. Haciendo referencia a este concepto de Vida, los románticos pueden tratar de superar una de las oposiciones mayores de la filosofía de la Ilustración: la oposición entre el derecho natural (definido como ese patrón trascendente que es para los *Aufklärer* el derecho racional) y el derecho positivo, entre el deber ser y el ser.

A fin de captar el sentido y lo que está en juego en esto que se presenta así como una síntesis, en la cual va a decidirse la cuestión de la *humanitas* del hombre, aún hace falta precisar la significación que adquiere, a los ojos de los románticos, el concepto de Vida. Sin entrar en el detalle de un análisis que debería tomar en consideración la historia de esta noción entre la *Crítica del juicio* y los primeros trabajos de Schelling sobre la filosofía de la naturaleza, se puede comprender la función sintética del concepto si se advierte en qué sentido el ser organizado vivo puede considerarse como una totalidad a la vez trascendente e inmanente a sus partes: trascendente, porque es una totalidad que no desaparece necesariamente cuando se daña o hasta se destruye una de sus partes, un órgano, sino que, por el contrario, desarrolla espontáneamente actividades de reproducción o de compensación; sin embargo, es inmanente porque no existe de otro modo que no sea encarnada en sus partes. A partir de allí puede precisarse, pues, el paralelismo con la cuestión del derecho: en la tradición de

la Ilustración, el derecho natural se opone al derecho positivo como la trascendencia se opone a la inmanencia; aspira a la universalidad frente a un derecho positivo que siempre es un derecho particular, histórica y geográficamente situado en un marco *nacional.*

Esta es la oposición característica de la filosofía de los derechos del hombre que el concepto de Vida permite superar a los románticos: del mismo modo en que la vida real es unión de alma y cuerpo, por lo tanto, si se quiere, de lo universal y de lo particular, de la inteligencia y de la sensibilidad (si se separa cualquiera de estos pares, lo que sobreviene inmediatamente es la muerte), la verdadera vida de los pueblos no podría ser más que la unión del derecho natural y el derecho positivo: reconciliación de la trascendencia y la inmanencia. Savigny, el mayor filósofo romántico del derecho, intenta precisamente en este sentido superar la oposición del universalismo y del relativismo, escapando al propio tiempo de la acusación de conservador: en efecto, el respeto romántico de la tradición no adoptará necesariamente la forma de la postura conservadora; por cuanto se insistirá en que el cuerpo político, el *Volksgeist,* como todo ser viviente, tiene un nacimiento y una muerte. La tarea del jurista no será tanto la de defender o preservar a cualquier precio la tradición, como determinar y exponer lo que corresponde al orden de la vida, como lo señala claramente Savigny en el ensayo de 1814, *Sobre la vocación de nuestro tiempo para la legislación y la ciencia jurídica*:

> El método histórico riguroso [...] no consiste en exigir incondicionalmente la conservación del material dado, sea este cual fuere [...], antes bien su empresa estriba en analizar el material dado, hasta la raíz, a fin de descubrir su principio orgánico, mediante lo cual habrá de separarse automáticamente lo que aún está vivo de lo que está muerto.[9]

Gracias a este método "puede conservarse el vínculo vivo con los entes originales de los pueblos", y la pérdida de ese vínculo "tiene la consecuencia de quitarle a cada pueblo la mejor parte de su vida espiritual".

La implicaciones de esta ontología vitalista son múltiples. Para limitarnos a la cuestión que nos interesa ahora, la del humanismo, digamos que el romanticismo induce un cambio radical de la noción de individualidad. En la filosofía de la Ilustración, la individualidad se confundía, en última instancia, con la *personalidad* (el individuo único es la persona). Para los románticos, en cambio, la verdadera individualidad solo puede designar la comunidad nacional, la única auténticamente viva por cuanto concilia lo universal (la totalidad social) con lo particular (lo que la *Aufklärung* designa aun con el nombre de individuo); la ideología de los derechos del hombre aparece así, no solo como una ideología "egoísta" (en el sentido que dará Marx a este término en su crítica de las Declaraciones francesas), sino además como una *abstracción muerta*.

Repudio del individualismo y de la trascendencia de las normas, nacionalismo vitalista, tales son los rasgos que aproximan la crítica romántica de la Ilustración con temas fundamentales del pensamiento contrarrevolucionario francés, y particularmente con la célebre fórmula de Maistre que bien vale citar en su versión original:

> La Constitución de 1795, como todas sus antecesoras, está hecha para el *hombre*. Ahora bien, no existe un *hombre* en el mundo. He visto en mi vida franceses, italianos, rusos, etcétera; sé además, gracias a Montesquieu, *que se puede ser persa*; pero en lo que al *hombre* se refiere, declaro no haberlo conocido en mi vida; si existe, es seguramente sin que yo lo sepa.[10]

Nos convencemos de que esta crítica del humanismo abstracto se convierte en el rasgo fundamental de la

contrarrevolución cuando leemos este pasaje de *Discours préliminaire à la législation primitive*, de L. de Bonald:

> Los cristianos habían profesado que el poder es de Dios [...]. Por su parte, Wiclef en el poder solo vio al hombre [...]. De ahí continuaron, como consecuencias obligadas, las doctrinas del poder convencional y condicional de T. Hobbes y de Locke, *El contrato social* de J.-J. Rousseau, la *Soberanía popular* de Jurieu, etcétera. El poder solo fue del hombre; para ser legítimo, debió estar constituido y debió ejercerse según ciertas condiciones impuestas por el hombre, a las cuales, en caso de infracción, podía ser llevado por la fuerza del hombre; porque, en el fondo, esta es la opinión de todos los expertos en derecho público del siglo XVI y de los siglos siguientes, desarrollada entonces y desde entonces, a veces modificada en numerosos escritos y respaldada, aun en nuestros días, por grandes y terribles ejemplos.

Por una extraña inversión del sentido de las palabras y para lograr dar cierta credibilidad a la tesis según la cual el nazismo es un humanismo, Derrida y los suyos tienden a acreditar la idea de que el humanismo se caracterizaba por el proyecto de dar una definición del hombre, de constituir, pues, una antropología que culminaría en la definición racista de que el hombre auténtico era ario. Uno de los principales intereses de la disputa del romanticismo y la Ilustración es recordarnos, cosa por cierto necesaria, que fue el romanticismo contrarrevolucionario el que, al rechazar radicalmente el humanismo abstracto, logró dar una definición del hombre en la que se lo identifica con esta comunidad nacional de la que él es solo un miembro, una realidad secundaria, un simple accidente. De manera igualmente evidente, en la Declaración de los Derechos del Hombre se revela a la luz del día, en el escenario político, la idea esencial de Rousseau y de Kant, según la cual el hombre se caracteriza, en cambio, por su capacidad de

trascender toda definición particular, por sustraerse a las determinaciones históricas, biológicas, nacionales para ponerse en contacto con los demás. Esta es sin duda la significación de ese humanismo abstracto que denuncian Maistre y Bonald, pero también Savigny y Müller, en las diversas constituciones surgidas de la Revolución. El punto merece que nos detengamos un momento.

CRÍTICA FENOMENOLÓGICA Y CRÍTICA CRITICISTA DEL ROMANTICISMO

Con frecuencia se han señalado los lazos que unían el pensamiento de Heidegger y el romanticismo alemán. La desconstrucción heideggeriana de la metafísica de la subjetividad se aproxima en muchos puntos a la crítica romántica del humanismo abstracto. Con todo, la analogía es más engañosa de lo que parece. Porque Heidegger denuncia el subjetivismo en nombre de una concepción del hombre por completo diferente, en nombre de una concepción que implica una desconstrucción radical del vitalismo romántico, reducido a una simple figura de la metafísica moderna. Y en esta vertiente de su obra, que lo aleja del romanticismo, no podríamos negar que Heidegger, a través de la fenomenología de Husserl, se acerca a uno de los temas fundamentales del criticismo.

En efecto, Heidegger comprendió plenamente el sentido y el alcance, en lo que a la definición del hombre se refiere, de la crítica husserliana del psicologismo y, de modo más general, de toda forma de vitalismo y de historicismo. La lección de Husserl es impecable: si la psicología, la historia o la vida se conciben como códigos que determinan del principio al fin las conductas humanas, la distinción entre humanidad y animalidad, y hasta entre humanidad y

condición de cosa, se desvanece. En ese caso, el hombre es una mera máquina, cuyas acciones, reducidas a puros movimientos, podrían ser enteramente previsibles. Por lo tanto, la *humanitas* del hombre, su *Eigentlichkeit*, reside propiamente en la capacidad de sustraerse a sus determinaciones (capacidad que podemos llamar libertad, con Kant, o trascendencia, con Husserl; existencia, con Sartre, ec-sistencia, con Heidegger, o acción, con Arendt), en la *nada* entendida como la posibilidad de *no* ser definido por un código en general.

Esto es lo que Heidegger desarrolla extensa y muy apropiadamente en la *Carta sobre el humanismo*: "Lo que el hombre es, o sea, en el lenguaje tradicional de la metafísica, la 'esencia' del hombre, que se basa en su ec-sistencia";[11] lo que significa, para Heidegger, se basa en la facultad de sustraerse al mundo de los entes, la facultad de trascenderlos, para plantearse la cuestión del pensamiento, la cuestión del Ser. Los animales son, por cierto, seres vivos y no cosas, pero "es cierto que los seres vivos son lo que son sin que por ello, a partir de tal condición, alcancen la verdad del Ser".[12]

De ahí la necesidad que siente Heidegger de establecer una doble distinción: primero, entre los animales, que son "sin el mundo", porque son incapaces de sustraerse a la dominación de un código vital instintivo, y los hombres que son *Da-sein*, es decir, literalmente el "ahí" del Ser, la apertura al Ser, y, por lo tanto, no están unidos al ente en la búsqueda maquinal e imperiosa de la satisfacción de las necesidades vitales; y, por otra parte, en el seno mismo de la humanidad, entre los hombres que alcanzan la autenticidad, el "pensamiento", y aquellos que caen en el universo reificador, es decir, codificador, de la preocupación. La crítica arendtiana de las ideologías totalitarias retomará ampliamente este mismo tema al señalar que estas también

reifican al hombre, anulan por lo tanto toda posibilidad de "acción", y lo reducen a un mero juguete de la naturaleza (como raza) o de la historia (como clase). Según la misma lógica, Arendt denuncia los peligros de la "cuestión social", de esta "socialización", en el interior de la cual el hombre moderno ve cada vez más amenazada su libertad de obrar por el extraordinario poder de codificación que es el de la sociedad.

Esta herencia husserliana, hay que destacarlo, inspira asimismo a Sartre cuando este, contrariamente a lo que afirma Heidegger,[13] en *El existencialismo es un humanismo* procura distinguir entre condición humana y condición de cosa:

> Cuando uno considera un objeto fabricado, como, por ejemplo, un libro o un cortapapeles, ese objeto ha sido fabricado por un artesano que se inspiró en un concepto [...]. Así, el cortapapeles es a la vez un objeto que se produce de cierta manera y que, por otra parte, tiene una utilidad definida, y uno no puede imaginar a un hombre que produzca un cortapapeles sin saber para qué va a servir ese objeto. Diremos entonces que, en el caso del cortapapeles, la esencia –es decir, el conjunto de las recetas y de las cualidades que permiten producirlo y definirlo– precede a la existencia.[14]

En suma, para parodiar a Heidegger: "Las cosas son lo que son", poseen una definición, una esencia a la cual no podrían sustraerse. Y lo que Sartre reprocha a la teología y a la filosofía tradicional es el hecho de haber concebido al hombre según el modelo del objeto fabricado y a Dios, correlativamente, según el modelo del artesano superior. En semejante visión del mundo, la libertad humana desaparece, el hombre se encuentra prisionero de una naturaleza, asignado a una finalidad o a un modelo del cual no puede evadirse, como no podría evadirse el cortapapeles:

aquí, "el concepto de hombre, en el espíritu de Dios, es asimilable al concepto del cortapapeles en el espíritu del industrial".

El humanismo auténtico, en cambio, se caracteriza por la idea de que "hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido y que ese ser es el hombre...; el hombre tal como lo concibe el existencialismo, si no es definible es porque primero no es nada".[15]

No está de más remarcar que fue en nombre de tal humanismo que Sartre pudo denunciar el sexismo como una ideología que reduce la humanidad de la mujer a determinaciones puramente naturales, y el sociologismo marxista que reduce al ser humano a determinaciones puramente históricas. Que esta crítica existencialista se inscribe claramente en el linaje de la fenomenología husserliana, pero también heideggeriana, es algo que J. Beaufret percibió perfectamente cuando, en su *Introducción a las filosofías de la existencia*, retomando las tesis de Sartre, escribía:

> ¿Puede haber dignidad sin libertad? Porque, finalmente, si la burguesía "forjó, sin advertirlo, las armas que han de darle muerte, produjo", para colmo de males, "a los hombres que han de empuñar esas armas", con la misma necesidad con que el manzano produce manzanas; por más que yo llamara dialéctica a esta necesidad y la opusiera a la necesidad simplemente mecánica, ¿sería menos necesidad? Y ante la revolución que surgirá de sus masas, los proletarios, ¿no tendrán en última instancia la inocencia fundamental del árbol ante sus frutos: "No puedo evitarlo, es más fuerte que yo"?[16]

Estos son temas muy precisos y bien conocidos. *Lo que en cambio se ignora con excesiva frecuencia es que esta concepción*

fenomenológica o existencialista del humanismo, lejos de romper con la filosofía de la Ilustración, se aproxima, más allá del romanticismo, a las principales tesis de Rousseau, de Kant y de Fichte sobre la humanidad del hombre. En el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres,* Rousseau insiste largamente en ello: la libertad humana se manifiesta por la capacidad de independizarse de la naturaleza, o sea, si se quiere, por la ausencia de definición o de esencia; y es allí precisamente donde surge lo propio del hombre:

> Solo la naturaleza obra en las operaciones de la bestia, en tanto que el hombre participa en las suyas en calidad de agente libre. Una elige o rechaza por instinto y el otro mediante un acto de libertad: *lo cual hace que la bestia no pueda apartarse de la regla que le ha sido prescrita, aun cuando le conviniera hacerlo, y que el hombre se aparte a menudo en su propio perjuicio.*

Así el animal puede morir de hambre en presencia de alimentos que instintivamente no está programado para consumir, mientras que el hombre puede beber hasta morir. El ejemplo tiene aquí valor simbólico: significa que solo el hombre es capaz de sustraerse, como dirá Arendt, al ciclo de la vida. La verdadera diferencia entre el hombre y el animal, aquella "sobre la que no puede haber discusión, es la facultad de perfeccionarse [...], en tanto que el animal en pocos meses ya es lo que será el resto de su vida y su especie continuará siendo al cabo de mil años lo que era durante el primero de esos mil años".

En virtud de esta capacidad de *no* ser prisionero de las determinaciones naturales, solo el hombre se enfrenta al temible problema de la historia individual (la educación) y de la historia colectiva (la política). Las "sociedades" de abejas o de hormigas son sociedades sin historia, y la mayor parte de los animales, en los instantes inmediatamente

posteriores a su nacimiento, ya saben encontrar los reflejos indispensables para sobrevivir. Esta es asimismo la fuente –y la fenomenología lo comprendió quizá mejor que cualquier otra filosofía contemporánea– de una posible caída del hombre en la inautenticidad, término con el que se designa aquí el olvido de su propia trascendencia, esta negación de la libertad que consiste en hacer como si uno fuera un ser, como si la naturaleza o la historia pudieran llegar a constituir nuestros códigos.

Esta concepción del hombre solo podía conducir a Rousseau a abordar en términos renovados lo que hoy llamamos la cuestión del racismo. Si el hombre es perfectibilidad, si la perfectibilidad es anulación de la naturaleza y de la historia, y por lo tanto historicidad verdadera, si esta historicidad es la de sustraerse a las determinaciones naturales o sociales, ¿cómo concebir a esas sociedades primitivas que, según parece, escapan, como las sociedades de las abejas o de las hormigas, a esta dimensión propiamente humana, encerradas como están en el orden puramente repetitivo de la tradición? La respuesta de Rousseau solo aparece bosquejada en el *Discurso*: "El hombre salvaje, librado por naturaleza solo al instinto, o antes bien, compensado de lo que le falta tal vez por facultades capaces de suplir esta carencia primero y de elevarlo luego muy por encima de la naturaleza, comenzará entonces por funciones puramente animales".

Es imposible subestimar la importancia de este texto. En él se perfila, en efecto, en relación directa con una concepción del hombre como perfectibilidad o como nada, la primera representación democrática filosóficamente fundada del universo salvaje: si el salvaje *parece* no ser todavía propiamente humano, a los ojos de Rousseau, ello no se debe en modo alguno a que, en el seno de una jerarquía cualquiera de los seres, él ocupe una lugar inferior

al de la humanidad, un lugar en cierto modo intermedio entre la humanidad y la animalidad, y sea por lo tanto, en sentido literal, un "subhombre" (*Undermensch*). El hombre salvaje, independientemente de lo que parezca por su ausencia de historicidad, no tiene nada del animal; no se guía en absoluto por un código instintivo, sino que lo hace en virtud de facultades, la piedad y el amor propio, que llegan a suplir la ausencia de ese instinto y que, aunque aún muy subdesarrolladas, contienen en germen el signo de una libertad infinita. Y el espacio de esta libertad se confunde así con el infinito distanciamiento de la naturaleza que caracterizará los procesos de la educación y de la política.

La posibilidad de una distinción eurocentrista entre el salvaje y el hombre civilizado sin duda subsiste; lo que falta es que esa distinción –y esto es lo esencial– sea abolida, *en el derecho*, de modo tal que la humanidad surja verdaderamente como *una*. Aunque pueda ser desvalorizado en comparación con Europa (cosa que no es para nada evidente en Rousseau), el universo del salvaje no es natural sino que es humano, y por esa condición debe ser respetado según una lógica que es la de la *inclusión* y no la de la *exclusión*.

Corresponderá a Kant dar plena coherencia a la visión de la historia que está en la base de este nuevo humanismo, según el cual, vale la pena repetirlo, el ideal de una comunicación universal no es un modelo impuesto, sino que es la consecuencia rigurosa de la definición del hombre como nada: solo sustrayéndose a la particularidad de las identidades nacionales, el hombre, europeo o no europeo, puede entrar en comunicación con otras culturas y alcanzar así la universalidad. Paralelamente, en derecho se hace imposible juzgar y condenar a los hombres por lo que *son* (crimen contra la humanidad); sólo les está permitido, por así decirlo, cometer *faltas* por lo que *hacen*. De ello se sigue que la finalidad de la acción humana no podría ser la

felicidad; en la búsqueda de la felicidad, el hombre continúa sometiéndose al ciclo de la vida, y, como lo muestra el párrafo 83 de la *Crítica del juicio*, el hombre sólo puede ser considerado un fin en sí mismo, por cuanto trasciende el mundo de la vida. Así es como en la filosofía crítica estos textos de Kant y de Fichte se hacen eco de los textos de Rousseau:

– Kant: "Por su instinto, un animal es ya todo lo que puede ser; una razón ajena a él ya se ha ocupado de todo por él [...]. El hombre tiene necesidad de cuidado y de cultura. La cultura comprende la disciplina y la instrucción. Ningún animal, que se sepa, tiene necesidad de esta última".[17]

– Fichte: "Todos los animales son seres completos y terminados. El hombre está solamente indicado y esbozado [...]. Cada animal *es* lo que es; solo el hombre originariamente no es absolutamente nada. Le hace falta transformarse en lo que debe ser".[18]

De modo que habrá que recurrir a criterios puramente históricos y en absoluto naturales, accidentales y en absoluto esenciales, a fin de explicar la existencia de pueblos primitivos que parecen adheridos a la naturalidad. Por mítica que sea, la explicación kantiana merece atención. Como lo mostró esclarecidamente A. Philonenko,[19] en la filosofía del siglo XVIII, el salvaje entre los salvajes adquiere una doble figura: la del groenlandés, aterido en los hielos del Polo Norte y la figura, simétrica, del habitante de ese paraíso terrestre que es el Caribe. Para Kant, a fin de recusar la argumentación que, según un racismo tradicional, juzgaría al groenlandés y a los habitantes del Caribe como "subhombres", es menester mostrar que tanto uno como el otro pertenecen de pleno derecho a ese mundo humano que es la historia concebida como perfectibilidad. Si los pueblos del norte y del sur no lograron sustraerse plenamente a la naturaleza ni entrar en la historicidad, ello

responde a un ambiente natural, en un caso demasiado hostil y, en el otro, demasiado favorable: ¿por qué habrían de ponerse a trabajar los caribeños, sustrayéndose así a la naturaleza, si esta naturaleza es paradisíaca? El caso del groenlandés es un poco más delicado. Si bien es fácil comprender las razones que pueden llevar al hombre a habitar el Caribe, la elección del Polo Norte no es en absoluto inteligible. De modo que Kant procurará buscar en la historia la manera de comprender cómo, vencidos en la guerra, ciertos pueblos debieron exiliarse por necesidad y dirigirse hacia esas comarcas hostiles. Una vez más nos encontramos con una interpretación mítica: de todos modos conserva el valor de un símbolo al apartar de la naturaleza la explicación de la pluralidad de las culturas.

Podrá decirse, y hasta es seguro que alguien lo dirá, que esta representación de la historicidad también constituye una base del etnocentrismo. En este sentido, Derrida dedica la importante nota de *Del espíritu*, que ya mencionamos, a la ideología eurocentrista que estaría implícita en la temática de los derechos del hombre. Con ese propósito, Derrida evoca ese pasaje de *La crise de l'humanité européene* en el que Husserl declara: "En el sentido espiritual, los dominios ingleses, los Estados Unidos, pertenecen manifiestamente a Europa, pero no los esquimales o los indios de feria, o los gitanos que vagan permanentemente por toda Europa". Según Derrida, esta referencia al espíritu y al mismo tiempo a Europa desempeñaría "una parte esencial y organizadora en la teleología trascendental de la razón como humanismo eurocentrista", lo cual se reflejaba en otro texto de Husserl citado también con el mismo propósito: "Del mismo modo en que el hombre, y hasta el papú, representa otro estadio de la animalidad por oposición a la bestia, la razón filosófica representa un nuevo estadio en la humanidad y en la

razón". De ahí, estima Derrida, las "terribles contaminaciones" que sufriría el proyecto del humanismo democrático: al dar una definición *espiritual* del hombre, el humanismo no implicaría solamente que hay que distinguir entre el hombre y los demás seres (los animales y las cosas), impondría además que se divida a los hombres entre auténticos e inauténticos, según encarnen o no aquello que se considera como lo que define lo propio del hombre (en este caso, en Husserl, la espiritualidad o la razón). Está muy claro adónde apunta la argumentación: para Derrida, se trata, por supuesto, de mostrar, en contra de los que critican el antihumanismo, que del humanismo al racismo colonialista eurocentrista no hay más que un paso, dado tanto más velozmente cuanto que el vínculo entre la definición espiritualista del hombre y la actitud de exclusión se hace manifiesto. Por ese camino, Derrida llega a la conclusión de que esas dos frases de Husserl y la ideología humanista que trabajosamente acarrean, pensándolo bien, quizás sean, "peores" que el compromiso nazi de Heidegger.[20]

No obstante, este es un grave error. En Husserl, y de acuerdo con su crítica del psicologismo, la espiritualidad solo designa esa capacidad que tiene el hombre de no estar sujeto a la naturalidad. Y solo en relación con tal escala de valores se afirma la superioridad de la humanidad europea sobre la papú. Estudios *recientes* de la antropología, en particular gracias a los trabajos de C. Lévi-Strauss y de P. Clastres, echaron por tierra la ilusión según la cual la cultura de los salvajes estaría más próxima a la naturaleza de lo que lo está la civilización europea. Hoy sabemos –pero, hace falta recordar que ese saber no existía en la época de Husserl y menos aún en la de Kant– que medir la diferencia entre las culturas con la vara de una historia teleológica de la humanidad implica un riesgo mayor. Este argumento,

que es justo, no debería llevarnos sin embargo a ocultar apresuradamente la diferencia fundamental que, a pesar de las apariencias, separa a Kant y Husserl de Hegel o de Marx: lo esencial no es que Husserl o Kant valoricen la cultura europea (lo cual, después de todo, dista mucho de ser ilegítimo), lo esencial es por cierto que estimen que la historia, cualquiera que sea el lugar donde ocurra o el pueblo que la forje, es una historia de la libertad que trasciende las determinaciones naturales y sociales. De modo que, para ellos, se trata de una cuestión *de hecho* decidir que tal o cual pueblo, tal o cual cultura simbolizan mejor que otras esta capacidad propiamente humana. Allí no hay ningún evolucionismo *de principio*. En cambio, en las metafísicas de la historia, los pueblos están condenados a encarnar una determinación particular de lo histórico-mundial por necesidad, y no por libertad, por su naturaleza social, por así decirlo, y, salvo que ocurra un accidente (y uno piensa en el caso de Rusia, que contradice la tesis general, según la cual la revolución debía intervenir en la cumbre del desarrollo de las fuerzas productivas, por consiguiente, en Europa), no pueden escapar a esta ley de la historia. Bien mirados, los textos de Husserl no son tan escandalosos como parecen en una lectura demasiado apresurada y, en resumidas cuentas, polémica: basados en la idea de que la cultura es la condición de quien se sustrae a la naturaleza, de que es por lo tanto obra de la libertad, lo que respaldan es, no el colonialismo, sino más bien la perspectiva –que hoy define el tercermundismo auténtico, desengañado de las ideologías destructoras de la identidad nacional– según la cual la ayuda al Tercer Mundo no debe pasar por la caridad, sino por la enseñanza de la libertad. En este sentido, el tercermundismo militante fue durante mucho tiempo incapaz de liberarse lo suficiente de las ideas engañosas del colonialismo que aquel pretendía

derribar, y la caridad, sin duda más simpática, no resultó en modo alguno más valiosa que el paternalismo tutelar.

FENOMENOLOGÍA Y CRITICISMO: EL PUNTO DE DIVERGENCIA

La discrepancia profunda que separa la filosofía crítica de la fenomenología de Heidegger está en otra parte. A fin de cuentas, a pesar de los esfuerzos de Derrida, no se ve muy bien qué superioridad sobre Husserl podía tener, en este sentido, un pensador que hizo depender, no ya de Europa, sino únicamente de Alemania, en el seno de esa Europa, el destino de la humanidad.

La fenomenología, por intermedio de Husserl, se aproxima a la inspiración de la filosofía crítica: nada separa decisivamente a Heidegger de Kant, como tampoco de Arendt y Husserl, en cuanto a la designación de lo propio del hombre como nada o como ec-sistencia. La verdadera cuestión es otra muy diferente. Se trata de saber, *una vez admitido, contra los románticos, que la ec-sistencia es lo propio del hombre*, si esta capacidad de sustraerse a los códigos naturales o sociales debe entenderse como un acto de voluntad consciente (la virtud, en el sentido de Kant) o atendiendo a lo que Heidegger llama *Ereignis*, término con el cual designa, es cierto, ese sustraerse a la naturalidad, pero que, en el hombre entendido como *Dasein*, depende del Ser y se decide, pues, en una esfera diferente de la de las facultades subjetivas. En el primer caso, ese sustraerse a la naturalidad se concibe a partir de una decisión libre del sujeto; en el segundo, el hombre se encuentra sin darse cuenta, por decirlo así, sustraído a esa naturalidad, lo cual implica una concepción de la subjetividad no ajena a la teoría romántica del genio: el genio es, en efecto, aquel que se eleva por

encima de los códigos naturales o sociales para crear una obra que brillará por su autonomía y cuya singularidad excepcional será el signo objetivo de esta trascendencia; pero el genio es propiamente creativo de manera por completo *inconsciente*, sin haberlo *querido* explícitamente ni *previsto* totalmente.

La cuestión que está en juego en esta divergencia fundamental no debe pasarse por alto. Cada una de las dos posiciones presenta dificultades simétricas. Si se admite la posibilidad de que una decisión libre y consciente pueda sustraernos a la naturalidad, ¿como podría evitarse una recaída en lo que Heidegger denuncia, con justicia, como las ideas engañosas propias de la metafísica de la subjetividad? ¿Cómo evitar que el sujeto, entendido como conciencia y como voluntad, vuelva a ser el fundamento último –y por ello mismo olvidadizo del Ser (de lo invisible, de lo inconsciente, etcétera)– de las acciones humanas? Pero, ¿cómo no ver también que si, por evitar esta recaída en la metafísica, se considera que el sustraerse a la naturalidad es un *Ereignis*, algo que simplemente ocurre (Heidegger) o bien que es una "acción" en el sentido de Arendt, y por lo tanto un acto por el cual el hombre es requerido, antes que un acto por el cual él decide, corremos el riesgo de caer en un nuevo historicismo? El hombre ya no está ciertamente determinado por el código de una historia causalista, como lo conciben el sociologismo y el psicologismo tradicionales; pero no por ello es menos prisionero de un código que, por ser el de la "historia del Ser", se impone con la misma fuerza: en el fondo ¿qué importa que el hombre sea requerido por la causalidad o por el Ser, si, en ambos casos, queda desposeído del acto que constituye lo que le es propio y, por ello mismo, abandonado al "destino", aun cuando fuera al "destino del Ser"? Por ende, la fenomenología, que se había alejado por un tiempo del romanticismo, ¿no corre el

riesgo, como por otra parte parece indicarlo el nacionalismo alemán, que después de haber sido el de los románticos, fue el de Heidegger, de renegar de su filiación criticista y de reinstaurar la idea de que la historia es nuestro código? Si se le atribuye a Alemania una misión salvadora, que se lo haga en virtud de su *Volksgeist* o por efecto de una historia del Ser en el seno de la cual Alemania retomaría la antorcha apagada de la tradición griega, ¿no es acaso una diferencia mínima respecto de lo que distinguiría desde ese momento la fenomenología del criticismo?

Zanjemos ahora la cuestión del lado de la fenomenología.[21] A veces[22] se ha creído que era posible mostrar que la categoría arendtiana de acción, por la cual el hombre se liberaba de la actitud natural surgida de la actividad fabricadora tanto como de la actitud natural surgida de los procesos de socialización, bastaría para fundar no solo una filosofía justa de los derechos del hombre, sino un juicio que valorice más el mundo moderno (igualitario) que el mundo antiguo (jerarquizado). La argumentación es la siguiente: ciertamente, nuestra comprensión del mundo está histórica y simbólicamente instituida, es decir, está incluida dentro de una apertura histórica que nos constituye como esencialmente modernos, apegados como estamos a los valores de la igualdad. Esta proposición, que atribuye cierta parte a la tradición, ¿es por ello historicista? En esta perspectiva, la respuesta debería ser negativa. Habría que decir, en efecto, que en este orden democrático instituido no hay coincidencia entre el aparecer y el sentido instituido de lo que aparece. Esta falta de coincidencia se debería, pues, a que, por ser seres humanos, no estamos adheridos como espejos al orden al cual pertenecemos: podemos sustraernos a la actitud natural a fin de interrogarnos sobre la significación de los códigos o de los órdenes en el seno de los cuales vivimos. A diferencia de lo que sucede con los

románticos, no habría entonces historicismo en la concepción fenomenológica de la tradición.

Si el análisis es justo, la conclusión desgraciadamente excede lo que está contenido en las premisas. Se desliza, en efecto, a los dos aspectos esenciales que separan la concepción fenomenológica y la concepción criticista de la acción, a partir de una definición común del hombre como trascendencia:

1. Ante todo, queda claro, a pesar de la complejidad de la cuestión, que el concepto de acción solo puede escapar verdaderamente al historicismo si se reintroduce cierta dimensión de voluntad en el acto de trascendencia. Si el hombre está condenado por el Ser a interrogarse sobre el sentido del orden político al que pertenece, el Ser es su código y el pensamiento tradicionalista vuelve a imponerse al pensamiento de la ec-sistencia.

2. Hasta podría admitirse que la diferencia entre historia del Ser e historia de la libertad, entre el sustraerse a la naturalidad concebido como decisión y el sustraerse concebido como destino del Ser, finalmente, importa poco, puesto que en ambos casos, tanto en Kant como en Heidegger y Arendt, se nos remite explícitamente a lo incomprensible y al misterio (misterio de la voluntad, misterio del Ser), pero aún queda una segunda cuestión sin resolver: si, como dice justamente Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*, toda valorización es una subjetivación, en la medida en que el sujeto se instaura en la instancia crítica que le permite evaluar la positividad de lo que es, hay que admitir que se reintroduzca un mínimo de esta subjetividad para que de la simple *comprensión* puedan extraerse significaciones democráticas de su *valorización* en relación con el universo jerárquico de la tradición.

Pero vayamos un poco más lejos. Aun cuando se acepte que el sujeto no es un puro espejo del orden en el que habita

y se admita entonces que es apertura o trascendencia, aún hace falta hacer referencia a una concepción de la subjetividad entendida como reflexión, a fin de que se valorice el pensamiento del sujeto como apertura (autenticidad, "vida con el pensamiento"), antes que la reificación del sujeto como espejo (inautenticidad).

Ocurra lo que ocurra con este debate, que, naturalmente, queda aún abierto, hay algo indudablemente cierto. Heidegger se aproximó al nazismo, no porque haya permanecido prisionero del humanismo, ni cuando se interrogó sobre la autenticidad y lo propio del hombre. Porque lo propio del hombre siempre fue para él trascendencia y, muy por el contrario, fue precisamente en nombre de esta trascendencia –y, por lo tanto, porque aún era humanista– que Heidegger pudo criticar las reificaciones biologizantes del antisemitismo nazi. En una perspectiva más general, podemos decir que solo en nombre del humanismo así entendido, en nombre de esta capacidad propia del hombre de sustraerse a las determinaciones naturales, es posible construir una crítica del imaginario (en el sentido lacaniano) racista. En cambio, cuando Heidegger sostiene que el destino del Ser es el destino del hombre, cuando retoma la idea propiamente antihumanista de un código tradicional (aunque esta tradición fuera la de la historia del Ser), cae en la inautenticidad y entonces se vuelven posibles, en el seno de esta caída, el retorno del mito nacionalista y el odio furioso de la modernidad.

NOTAS

1. Sobre la definición del concepto de individualismo democrático como lucha, eventualmente colectiva, de los individuos contra las jerarquías, en nombre de la igualdad y contra las tradiciones (heteronomia), en nombre de la libertad (autonomía), véase L. Ferry y A. Renaut, *Itinéraires de l'individu*, Gallimard, 1987.
2. Contrariamente a lo que pueda decirse aquí o allá, el libro de Lipovetsky, *L'Empire de l'ephémère*, Gallimard, 1987 [*El imperio de lo efímero*, Anagrama, 1999], no es en absoluto una apolo-gía de lo frívolo, ni mucho menos un himno a la gloria del consumismo. La impresión, en sí misma poco discutible, de que *El imperio de lo efímero* sería "más optimista" que *La era del vacío* se sostiene únicamente en el contexto polémico que anima una declaración en la que G. Lipovetsky procura refutar la ideología dominante según la cual la cultura de masas solo podría ser alienación. En este sentido, la conclusión del libro no implica ninguna contradicción; expresa el fondo del pensamiento de Lipovetsky: "La moda no es ni ángel ni bestia, hay también *algo trágico en la liviandad* erigida en sistema social, algo trágico que no puede reducirse a la escala de las unidades subjetivas. El reino consumado de la moda pacifica el conflicto social, pero ahonda el conflicto subjetivo e intersubjetivo, permite una mayor libertad individual, pero engendra un mayor malestar existencial. La lección es grave, el progreso de la Ilustración y el de la felicidad no marchan al mismo paso, la euforia de la moda tiene por compañeros el desamparo, la depresión, el desasosiego existencial."
3. Trad. fr. por L. Ferry en M. Horkheimer, *Théorie critique*, prefacio de L. Ferry y A. Renaut, Payot, 1978 [ed. cast.: *Teoría crítica*, Barcelona, Barral, 1973].
4. No carece de interés observar que, de manera bastante análoga, el pensamiento de Max Weber pudo suscitar en algunos el mito de un "fin de la ideologías", precisamente

como consecuencia de la confusión del liberalismo y el socialismo en el tipo ideal de la democracia.

5. *Introduction a la méthaphisique*, pág. 46.
6. Véase *Le Messager européen*, nº 1, pág. 317 y sigs.: "Les archives de la barbarie".
7. Ph. Lacoue-Labarthe, *La Fiction du politique*, pág. 25.
8. Sobre este punto, véase la bella obra de R. Legros, *Le Jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Ousia, 1980.
9. Sobre este texto, véase L. Ferry, "Droit, coutume et histoire, Remarques sur Hegel et Savigny", en *La coutume et la Loi*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1986.
10. J. de Maistre, *Considérations sur la France* (1797), Vrin, 1936, pág. 81 [ed. cast.: *Consideraciones sobre Francia*, Madrid, Tecnos, 1990.]
11. *Questions III*, Gallimard, pág. 92.
12. *Ibid.*, pág. 93.
13. *Questions III*, pág. 97 y sigs. Nos parece que fue un error que Heidegger redujera la existencia en el sentido sartreano a la *existentia* de la metafísica.
14. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, 1966, pág. 19 [ed. cast.: *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 1992].
15. *Ibid*, págs. 21-22.
16. J. Beaufret, *Introduction aux philosophies de l'existence*, Denöel, 1971, pág. 70.
17. Kant, *Réflextions sur l'education*, trad. fr. por A. Philonenko, París, Vrin, págs. 72-74.
18. Fichte, *Fondement du droit naturel*, trad. fr. por A. Renaut, PUF, pág. 95 [ed. cast.: *Fundamento del derecho natural*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994].
19. Véase A. Philonenko, *La Théorie kantienne de l'histoire*, Vrin, 1986.
20. *De l'esprit*, págs. 95-96.
21. Sobre la capacidad del criticismo de pensar la acción en términos de conciencia y de voluntad sin recaer en lo que

Heidegger designa justamente como metafísica de la subjetividad, véase L. Ferry, *Philosophie politique*, II, PUF.

22. Véanse los profundos análisis de R. Legros, particularmente en *Études phénoménologiques*, n° 1-2, Ousia, 1985.

Conclusión

Las dificultades que enfrenta la tradición fenomenológica al tratar de concebir la cuestión del sujeto después de su desconstrucción se manifiestan así en tres planos:

1. Al no poder ser incluidas en el marco de la fenomenología, la valorización o la desvalorización de lo que es vuelven a introducirse siempre, de manera subrepticia, como un retorno de lo reprimido: en el propio Heidegger, en rigor, el mundo de la técnica no debería desvalorizarse en relación con un ideal de vida con el pensamiento, porque ese mundo es un destino del Ser. Sin embargo, nadie puede seriamente negar que la actitud heideggeriana ante el mundo moderno sea una actitud *crítica*. Ahora bien, la crítica, lo mismo que la valorización o la desvalorización, es específicamente una idea moderna, en la medida en que exige la instauración del sujeto como instancia de evaluación. No controlado, el punto de vista de la subjetividad corre así permanentemente el riesgo de adquirir, en el seno de la fenomenología, la forma de un puro decisionismo, radicalmente ajeno, por esencia, a la esfera de la discusión.

2. Aun imaginando que pueda llegar a dársele plena coherencia a la noción de historia del Ser y que, por lo tanto, se elimine exhaustivamente el punto de vista de la voluntad subyacente en toda visión moral del mundo, la fenomenología adoptaría, pues, la postura de un neorromanticismo, de un tradicionalismo del Ser. Es esta perspectiva la que evidentemente justifica en Heidegger la elección de la nación alemana como pueblo salvador que recrearía las tradiciones contra el proceso infinito de desarraigo que, tanto en el Este como en el Oeste, definió la modernidad.

3. Desafortunadamente, la ocultación fenomenológica de la cuestión del sujeto combina estas dos dificultades; como crítica del mundo moderno, tiene que ser a la vez voluntarista (porque es crítica) y antivoluntarista (porque es antimoderna), por lo tanto, tiene que ser a la vez moderna y antimoderna; esta es la razón de que siempre corra el riesgo de dejarse seducir por los diversos rostros políticos del neoconservadurismo.

Sobre su compromiso nazi, Heidegger se dio el gusto de confesar que había sido su "mayor tontería". Una manera bastante suave de decirlo. Pero los enigmas y los extravíos de la democracia exigen del filósofo bastante más que odio o angustia.



Heidegger y los modernos

Luc Ferry / Alain Renaut

Ya no se trata de establecer si Martin Heidegger fue o no cómplice filosófico de los nazis (sobre este punto hay suficientes hechos y pruebas), sino por qué la intelectualidad no osa desacralizar un pensamiento tan firmemente arraigado en su repudio de la cultura democrática. Acaso, sostienen los autores, porque Heidegger representó la última garantía disponible después del derrumbe de los marxismos. Utilizado como crítico del totalitarismo del Este y de la sociedad burocrática, represora y consumidora del Occidente, su filosofía ha podido encarnar sin dificultad la instancia crítica más poderosa después del ocaso del marxismo.

Heidegger y los modernos recorre no sólo el periplo intelectual del pensador alemán, sino que reconstruye a la par los debates que rodearon su obra: desde el repudio de la modernidad a la crítica de nuestras sociedades propia del '68, desde el aborrecimiento de la técnica al antihumanismo obsesivo de ciertos pensadores. Más allá del filósofo de *El ser y el tiempo* y más allá de lo que él mismo llamó "su gran tontería", este libro analiza ante todo las singulares ingenuidades de la *intelligentsias* que nunca pudieron resistirse al placer de extraviarse.

Luc Ferry y Alain Renaut han escrito en conjunto obras de filosofía política, entre las que se cuentan *La Pensé 68; 68-86: Itinéraires de l'individu* y *Des Droits de l'homme à l'idée républicaine*. Alain Renaut ha publicado *Le Système du droit* y entre las obras de Luc Ferry, se halla en versión española *Filosofía política* (Tomo I. *El derecho: la nueva querella de los antiguos y los modernos* y tomo II. *El sistema de las filosofías de la historia*).

ISBN 950-12-6518-8



